

LA FEMME ANNAMITE DU TONKIN

dans l'Institution des Biens Culturels
(Huong-Hoa)

(ÉTUDE SUR UNE ENQUÊTE RÉCENTE)

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES
POUR LE

DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

PAR

Pierre LUSTÉGUY

Inspecteur de l'Enregistrement et des Domaines

L'ENTENTE LINOTYPISTE

56, Rue Jacob, 56

PARIS

1935



Digitized by the Internet Archive
in 2026

LA FEMME ANNAMITE

DU TONKIN

dans l'Institution des Biens Culturels

(Huong-Hoa)

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.

LA FEMME ANNAMITE

DU TONKIN

dans l'Institution des Biens Culturels
(Huong-Hoa)

(ÉTUDE SUR UNE ENQUÊTE RÉCENTE)

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES
POUR LE

DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

PAR

Pierre LUSTÉGUY

Inspecteur de l'Enregistrement et des Domaines

L'ENTENTE LINOTYPISTE

56, Rue Jacob, 56

PARIS

1935

ABRÉVIATIONS

A.	Avis du Comité consultatif de Jurisprudence porté au Recueil.
Arr.	Arrêt (de Cour d'Appel).
Art.	Article (du Code).
B. e. f. e. o.	Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient.
Bull. A. V. Hué.	Bulletin des Amis du Vieux Hué.
Bull. Et. Ind.	Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises.
C. A.	Cour d'Appel (arrêt de).
C. C. T.	Code Civil à l'usage des juridictions indigènes du Tonkin (1931).
C. G. (ou C. A.).	Code de Gia-Long (dit Code annamite).
C. L.	Code des Lè.
D.	Décret.
J. J.	Journal judiciaire de l'Indochine.
J. O. I. C.	Journal Officiel de l'Indochine.
Pen.	Penant — Recueil général de Jurisprudence.
Rec.	Recueil des Avis du Comité de Jurisprudence.
Rev. Ind.	Revue Indochinoise.



AVANT-PROPOS

Au cours de deux séjours en Indochine, de 1925 à 1932, j'avais remarqué, en Cochinchine d'abord, au Tonkin ensuite, que les Annamites cultivés et des Français curieux s'intéressaient spécialement au rôle familial et social de la femme annamite (1).

Pour ma part, j'étais d'autant plus enclin à m'attacher à cette question que, précédemment, j'avais pu constater, en pays musulman, que la fonction effective des femmes d'Islam est beaucoup moins restreinte qu'on ne le pense communément.

De plus, l'exercice de ma profession me permettait de suivre, dans les actes soumis à mon contrôle, les diverses pratiques familiales, et de les comparer entre elles dans les trois grands pays de langue annamite.

Vers la même époque, le Protectorat du Tonkin fit procéder à une enquête sur les coutumes annamites par un Comité de Jurisprudence. Quand les travaux furent publiés, en 1930, l'idée me vint de rapprocher mes impressions personnelles des résultats de l'enquête. Je désirais connaître dans quelles conditions la femme annamite peut être appelée à hériter du bien culturel familial, désigné en Annam par l'expression Huong-hoa, ou Encens et luminaire.

En rapportant en France les renseignements ainsi recueillis, j'essayai de mettre à profit, pour étudier la ques-

(1) Des conférences sur l'organisation familiale annamite, faites à Saïgon, notamment par MM. TAVERNIER, magistrat colonial, et DUONG-TAN-TAI, haut fonctionnaire annamite attaché au Gouvernement de Cochinchine, et à Hanoï, par M. NER, professeur au Lycée Albert-Sarraut, touchaient de près ou de loin à la fonction de la femme annamite.

tion, les ressources offertes par l'Université de Paris. Cette méthode me semblait être la plus scientifique. D'ailleurs, des rapprochements étaient indispensables avec ce que l'on sait actuellement de la civilisation chinoise.

Il m'est apparu alors que l'étude devait être limitée à deux points plus précis : d'une part le bien cultuel, huong-hoa, et de l'autre, la femme considérée strictement suivant les situations diverses qu'elle occupe dans la famille.

C'est dans ce sens que j'ai dirigé mes recherches. Elles m'ont conduit surtout à des résultats critiques. Peut-être ces résultats, examinés avec bienveillance, pourraient-ils suggérer de nouvelles recherches utiles à la connaissance des mœurs annamites.

Je ne saurais trop remercier M. Ed. MESTRE, Maître de Conférences pour les Religions de l'Indochine à l'Ecole des Hautes Etudes, de m'avoir si aimablement guidé dans l'exécution de ce travail, ainsi que M. Marcel GRANET, Administrateur de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, qui a encouragé et facilité mes recherches en m'ouvrant la bibliothèque de l'Institut.

M. le Professeur FAUCONNET a bien voulu accepter de présider à la soutenance de cette thèse.

Je le prie de recevoir ici mes plus sincères remerciements, ainsi que M. Jean PRZYLUSKI, Professeur au Collège de France, qui a bien voulu être rapporteur, et M. Henri MASPERO, Professeur au Collège de France, qui a accepté de faire partie du jury.

Merci à M. NGUYÊN-VAN-TO, Assistant à l'Ecole française d'Extrême-Orient à Hanoï, pour m'avoir si obligeamment communiqué de précieux renseignements; à M. P. Mus, Membre de l'Ecole française d'Extrême-Orient, pour m'avoir donné d'utiles indications bibliographiques; et à la Direction de l'Agence économique de l'Indochine à Paris, où j'ai consulté les ouvrages de la bibliothèque de l'Agence.

INTRODUCTION

Aperçu relatif à l'organisation de la famille annamite.

L'enquête du Comité de Jurisprudence sur les coutumes annamites au Tonkin.

I

Il n'était pas facile, pour les Français installés en Indochine, de connaître les coutumes annamites si différentes des mœurs occidentales.

Un observateur étranger, vivant avec les Annamites et parlant leur langue, peut être induit en erreur tant la réalité des faits est parfois difficile à saisir (1). Un exemple entre autres: l'épouse veuve possède dans la famille annamite une autorité incontestable qui lui fait donner le titre de *chung-phu* (2) — l'épouse qui commande. Or, il est fréquent que celle-ci laisse au fils aîné l'apparence d'être le chef de famille, alors qu'en réalité elle demeure la maîtresse absolue du foyer.

Si l'enquêteur peut être induit en erreur de cette façon, celui qui veut connaître les mœurs de l'Annam en consultant les textes (3) n'est peut-être pas plus heureux. Il dispose seulement, en dehors de quelques édits épars, de deux Codes: celui de la dynastie des *Lê* et le Code de *Gia-Long*. Ces textes, en Annam comme en Chine, visent à la réforme des mœurs. Et ce sont les classiques chinois qui constituent

(1) « L'enquêteur européen ne peut *qu'observer* du dehors; et, connût-il la langue, ainsi qu'il le devrait toujours, il ne sait pas souvent *pénétrer* au dedans. » R. MAUNIER : Préface à Dang-trinh-Ky, *L'Engagement des Personnes en Droit annamite*, p. ix.

(2) Ne pouvant indiquer, pour des raisons techniques, les accents d'intonation des mots annamites, il sera donné, au moins une fois dans le texte, le terme chinois correspondant.

(3) Il existe en Annam une littérature en caractères chinois.

le Code des mœurs civilisées. C'est ainsi qu'un monarque de la dynastie des *Lê*, au xv^e siècle, introduisit dans son royaume une adaptation des Codes chinois des *T'ang* et des *Song*, qui est connue sous le nom de *Code des Lê* (4).

En 1812, *Gia-Long*, fondateur d'une nouvelle dynastie, fit établir un nouveau Code (5) reproduisant à peu de chose près celui de la dernière dynastie impériale de Chine (dynastie *Thanh*). Ces Codes sont d'ailleurs généralement discrets sur les rapports entre eux des membres de la famille (6). Par exemple, en ce qui concerne les biens culturels *tu-san* (*sseu-tch'an*), ces biens ne font l'objet, dans

(4) *Code des Lê*. — C'est sous le règne de *Lê-thai-To* (1428-1433), de la dynastie des *Lê postérieurs* (*Hau-Lê*), que fut établie la législation sur la propriété et les successions, complétée en 1449 par quatorze articles, et ultérieurement par des décrets complémentaires, publiés en 1461, 1511, 1517. Cette législation fut groupée en un recueil de cent livres, dans la quatorzième année *Hong-duc* (1483), sur l'ordre de *Lê-thanh-Ton* (1460-1497). La dernière partie de l'ouvrage, relative à l'administration et à la législation des *Lê*, fut appelée *Hong-duc hình luật* ou *Code de Hong-duc*, qui est connu aujourd'hui sous le titre de *Code des Lê*. — Le manuscrit d'une copie du Code faite par *Phan-huy-Chu* (1780-1840) a été retrouvé à Hué par Cl. MAITRE. — Ce Code a été traduit en français par R. DELOUSTAL (B. e. f. e. o. 1908, t. VIII, pp. 1 sq.; 1910, pp. 500-505; 1911, pp. 302 sq.).

Le Code des Lê, pénétré d'idées chinoises, écrit Cl. MAITRE, reproduisit « fidèlement les divisions du Code des *T'ang*, prototype de tous les recueils antérieurs, et en avait gardé plus d'un article. Mais c'était le Code chinois modifié par des siècles d'histoire et par une série ininterrompue d'innovations partielles. — Lorsque l'empereur *Lê-thanh-Ton* fit compiler en 1483 le grand recueil juridique perdu, Code de *Hong-duc*, il ne fit pas copier servilement la législation chinoise de l'époque, mais au contraire classer et disposer, dans les cadres traditionnels, toutes les lois et ordonnances promulguées à diverses dates par ses prédécesseurs. Il semble que l'Annam se soit ainsi peu à peu libéré de l'Empire du nord. » (Cl. MAITRE, *Préface de la Justice dans l'Ancien Annam*, par R. Deloustal; B. e. f. e. o., 1908, p. 177.)

(5) *Code de Gia-Long*. — Ce Code, intitulé: *Hoang-Việt luật-lê*, fut préparé en 1812 sur l'ordre de l'empereur *Gia-Long*, qui le mit en application en 1815. Il fut complété par des décrets ultérieurs et rajeuni en 1923, pendant le règne de *Khai-Dinh*, avec le titre de *Recueil des Décrets et Règlements Complémentaires*. — Rédigé sous la forme d'une codification pénale, l'œuvre de *Gia-Long* est un code chinois « pour avoir reproduit à peu près textuellement les lois de la dynastie mandchoue des *Thanh* » (Cl. MAITRE, in B. e. f. e. o. 1908, p. 180). — Il comporte principalement 398 articles répartis dans vingt-deux livres, auxquels ont succédé un grand nombre de commentaires. Traduit d'abord en anglais par Sir G. STAUNTON, — puis en français par G. AUBARET (*Code Annamite, Lois et Règlements du Royaume d'Annam*, Imp. Impériale, 2 t. 1865), — et par F. PHILASTRE (*Code Annamite*, E. Leroux, 2 t. 1876-1909).

Le Code *Gia-Long* était, au moment de l'arrivée des Français en Indochine, le Code officiel annamite.

(6) V. LURO, *Le Pays d'Annam*: « Les Pouvoirs publics respectaient l'indépendance des familles. »

toute la législation de *Gia-Long*, que d'un seul article (7). Quant au terme de *huong-hoa* (*hiang-houo*) désignant le bien cultuel familial le plus connu, il n'est cité qu'une fois dans la même législation (8). Ce bien de *huong-hoa* est traité plus largement (9) dans le Code des *Lê*, en raison sans doute de ce qu'il tient mieux compte que le Code *Gia-Long* des coutumes annamites du Tonkin; mais ces documents manquent en général de clarté.

La difficulté de l'observation directe et la carence partielle des textes ne sont pas seules responsables de l'ignorance où se trouvent les Occidentaux des mœurs annamites. Il faut tenir compte aussi des prénotions des enquêteurs.

Les Européens examinent les coutumes indigènes avec leur mentalité occidentale si différente de celle des Orientaux. Certains d'entre eux sont parvenus à des déductions inexactes en se fiant aux simples apparences, inconsciemment exploitées par le goût du parallélisme et la culture occidentale.

Peu d'enquêteurs européens ont échappé à ce danger. J. B. Luro, l'un des premiers en date (10) et des plus clairvoyants des enquêteurs, a su éviter en partie cet écueil, grâce à une constante recherche d'objectivité, à une méthode raisonnée d'investigations sociologiques. Cet observateur de la première heure a vu l'Annam tel qu'il était lors de son séjour en Cochinchine.

Il n'en est pas de même cependant pour tous les enquêteurs. Certains d'entre eux ont cru voir dans la famille annamite toute l'organisation de la *gens* antique. C'est

(7) *C. G. D. I.*, art. 87.

(8) *C. G. 67 D. de Thiêu-tri*, art. 83.

(9) Décrets complémentaires, art. 387 à 399. Trad. Deloustal, *La Justice dans l'ancien Annam* (B. e. f. e. o. 1910, pp. 500-505).

Edits: de la 2^e année *Hong-Duc* (1471), art. 3 et 89 (B. e. f. e. o. 1911, pp. 48 et 53); — de la 25^e année *H. D.* (1494), art. 21 et 22 (*loc. cit.*, p. 51); — de la 28^e année *H. D.* (*loc. cit.*, p. 51).

(10) L'enquête de J. B. Luro, officier de marine et administrateur, arrivé en Cochinchine en 1864, a porté sur les mœurs des Annamites de Cochinchine. Les résultats de ses recherches ont été exposés dans son *Cours d'administration*, professé à Saigon en 1875, et dans son ouvrage *Le Pays d'Annam* (Paris, Leroux, 1897, 2^e éd.).

Sur l'estime dans laquelle on doit tenir l'œuvre de Luro, V. notam. l'avis autorisé de Cl. E. MAITRE, in *C. R. de Briffaut, Etude sur les Biens culturels*. B. e. f. e. o. 1908, p. 22.

ainsi que J. Silvestre (11) a cru retrouver, « cachées sous des superstitions et des erreurs, les exactes croyances de nos ancêtres aryaques sur l'âme et sur la mort, sur la religion domestique, sur le culte des morts et même sur le feu sacré réduit aujourd'hui au foyer, symbole de la famille (12) ».

Sans doute y a-t-il quelque similitude entre le culte des ancêtres en Annam et le culte des morts de l'ancienne Rome. Le défunt est l'objet d'une même vénération, et reste invisible au milieu des siens en Annam comme dans la Cité antique (13). La famille annamite a aussi son autel domestique. Elle fait des offrandes alimentaires comme autrefois les Romains offraient des mets à leurs morts. « Les tablettes ancestrales annamites évoquent les images des Lares et des Pénates, de même que les baguettes d'encens rappellent le feu sacré des Romains (14). »

D'autre part, la structure de la famille annamite n'est pas absolument sans rapports avec la morphologie de la famille romaine. Autorité du père, hiérarchie et forme étendue du groupement familial, ont pu évoquer aux yeux des Occidentaux l'organisation de la *gens* antique, surtout à un moment où s'exerçait l'influence de Fustel de Coulanges.

Silvestre a écrit : « La législation annamite — ainsi que les coutumes — procèdent du régime patriarcal, qui a été le régime constitutif de la famille antique, qui était et est encore resté, dans ces civilisations stationnaires depuis tant de siècles, l'unique, la vraie religion... (15). »

(11) La longue et très sérieuse enquête sur les coutumes annamites publiée par J. SILVESTRE fournit la matière de deux ouvrages essentiels : *L'Empire d'Annam et le Peuple Annamite* (Paris, Alcan, 1889); *Considérations sur l'Etude du Droit Annamite* (2 vol. Portail, Saïgon, 2^e éd., 1923).

(12) J. SILVESTRE, *Considérations sur l'Etude du Droit annamite*, 2^e éd., p. 41; même ouvrage, p. 154.

(13) FUSTEL DE COULANGES, *La Cité Antique*, p. 35.

(14) M. NER, *Centenaire de Fustel de Coulanges; La Cité Antique et l'Annam d'Autrefois*, p. 17.

(15) « C'est sur cette base religieuse que repose aussi la constitution du gouvernement, car les règles domestiques ont envahi l'Etat, qui n'est considéré que comme une grande famille, dont le Souverain est le père et la mère. Le Souverain et les mandarins portent en effet le titre de père et mère du peuple. »

J. SILVESTRE, *op. cit.*, p. 3.

Poussant plus loin la comparaison, on admit (16) que le père annamite était seul *sui juris* (17), comme le *paterfamilias*, et maître incontesté de la parenté, capable de disposer de la manière la plus absolue des personnes des deux sexes (18) et des biens du clan familial.

Cependant, cette assimilation de l'Annam à la Cité antique a provoqué, par son exagération même, un courant de réaction. C'est ainsi que certains auteurs, comme Cl.

(16) « La base, dit R. CRAYSSAC, de toute l'organisation sino-annamite est l'état patriarcal. En Chine et en Annam, comme dans la vieille Rome, magistralement décrite par Fustel, le caractère saillant de ce système est l'autorité accordée exclusivement à l'ascendant mâle le plus âgé, sur tous les autres membres de la famille. » (*Kim-van-Kieou*, Préface, p. 8.)

Le Col. DIGUET écrit : « En lisant *la Cité Antique*, on croirait vraiment parcourir un Code des institutions chinoises et annamites, en ce qui concerne la religion domestique des ancêtres et du foyer, la parenté et le droit de succession. » (*Les Annamites*, p. 265.)

Et P. PASQUIER : « Les premiers chapitres de *la Cité Antique* s'appliquent au peuple annamite. » (*L'Annam d'Autrefois*, p. 21.)

De même, MIRABEN (*Précis de Droit annamite*, p. 29) a pu écrire que le père (ou la mère) qui châtie (en vertu de l'art. 288 C. G.) ses enfants qui lui ont désobéi est « excusable de la mort de son fils » qu'il aurait frappé de façon déraisonnable.

V. aussi A. SCHREINER, *Institutions annamites* (II, p. 157).

(17) Si l'on admet que les premiers observateurs européens aient pu facilement être induits en erreur sur les coutumes annamites, on conçoit plus difficilement que des spécialistes de législation coloniale puissent dire encore aujourd'hui, comme M. H. SOLUS : « La femme annamite est incapable; et elle ne pourrait posséder de biens propres, tous les biens étant la propriété du mari... la jurisprudence actuelle des tribunaux, faisant revivre les anciennes coutumes des *Lé*, décide que la femme peut posséder des biens propres... »; ou encore : « La répudiation de la femme n'est plus admise... » (*Alloc. aux élèves de l'Ecole Coloniale de Paris*, 1934.)

(18) Dans cette assimilation à la famille antique, les femmes de la gens annamite devenaient nécessairement des incapables. La jurisprudence l'a bien montré (V. *inf.*, p. 24). Elles étaient en outre considérées comme incapables de « relier entre elles les deux branches de chaque famille, celle du passé et celle du présent, les morts et les vivants » (P. GIRAN, *Magie et religions annamites*, p. 449). V. cont. L. CADIÈRE, in *La Famille et la Religion en pays d'Annam* (Bull. A. V. Hué, p. 396). Enfin, l'incapacité religieuse des femmes paraissait indiscutable. Peut-être pensait-on, comme dans le brahmanisme, que « pour elles il n'y a point de cérémonies religieuses accompagnées de prières : telle est la loi; les femmes, êtres incomplets, sont le mensonge même »; — et que, de toutes façons, une fille ne pouvait en aucun cas suppléer à l'absence d'un fils, car c'est par le descendant mâle seul que l'homme paie sa dette envers les mânes et obtient l'immortalité. (Loi de *Manou*, XVIII, pp. 259 sq.) — On verra par la suite que si la capacité culturelle complète des femmes annamites n'est pas absolument prouvée, son aptitude religieuse est aujourd'hui admise (D-T-TAI, *op. cit.*, pp. 32-33).

Maître (19), M. Deloustal (20) et récemment MM. Tavernier (21), Ner (22) et Duong-tân-Tai (23) se sont attachés à prouver qu'il n'y avait entre Cité annamite et Cité antique que des « apparences de similitude ».

Il existe bien un culte domestique en Annam comme à Rome, mais il ne présente pas chez les Annamites « cette belle ordonnance attribuée par Fustel aux religions antiques (24) ». Alors que celles-ci apparaissent comme parfaitement ordonnées et homogènes, la religion annamite, écrit le Père Cadière (25), est « formée de couches successives, d'alluvions de toute nature, disposées au cours des âges, au hasard des lieux d'habitat de la race, d'emprunts mal assimilés, souvenirs de dominations subies ou imposées, de résurgences, de survivances (26) ».

Il y a bien en Annam une famille à forme étendue évoquant la *gens*, mais dans la mesure où elle existe, ses effets civils sont très restreints. Or, Cl. Maître remarque que « c'est par analogie avec la Cité antique et sur le modèle de

(19) C. R. de Briffaut. *Etude sur les Biens culturels*. B. e. f. e. o. 1908, p. 14.

(20) *La Justice dans l'Ancien Annam* (B. e. f. e. o., pp. 349 sq.). — M. DELOUSTAL, qui a traduit la législation des *Lê*, n'a pas fait seulement œuvre de traducteur. Les appendices et commentaires qui accompagnent le texte résultent de renseignements obtenus par les enquêtes faites au Tonkin par le commentateur lui-même.

(21) Magistrat en Indochine, M. E. TAVERNIER ne s'est pas borné, pour rendre la justice aux indigènes, à connaître leur Code. Il s'est livré en outre, dans les milieux annamites, à des enquêtes sociologiques, qui ont fourni la matière de conférences qu'il a faites à Saïgon, notamment en 1926-1927. — V. ses ouvrages: *Le Culte des Ancêtres* (in Bull. Et. Indoch. N. S. 1926, t. I, n° 2); *La Famille Annamite*, Saïgon, 1927.

(22) *Op. cit.*, p. 22.

(23) M. DUONG-TAN-TAI, fonctionnaire annamite de Cochinchine du grade de *phu*, s'est livré à une enquête très minutieuse sur les biens culturels annamites et plus spécialement sur le *Huong-hoa*, ou Encens et feu. Ses recherches ont fait l'objet d'une série de conférences par l'enquêteur lui-même à Saïgon, en 1927. Son ouvrage: *La Part de l'Encens et du Feu* (Saïgon, 1932), auquel il sera fréquemment renvoyé au cours de cette étude, est un véritable traité des Biens culturels.

(24) M. NER, *op. cit.*, p. 23.

(25) L'œuvre considérable du Père L. CADIERE s'appuie, pour ses études concernant les Annamites, sur des enquêtes nombreuses — on pourrait dire une enquête permanente — en pays d'Annam. En ce qui concerne l'organisation familiale, V. notamment son étude sur *La Famille et la Religion en pays d'Annam*, Bull. A. V. Hué, 1930.

(26) L. CADIERE, *Religions annamite et non annamites*, pp. 275 sq.

celle-ci, que l'on a donné à la *gens* annamite une existence légale... (27) ».

Le père de famille annamite est loin d'avoir l'importance du *paterfamilias* et l'autorité absolue de celui-ci sur les biens et les membres du groupement familial. De même, la situation juridique et effective de la femme ne saurait être comparée à la condition de la femme *alieni juris* de la Rome antique. En effet, selon l'opinion de Cl. E. Maître, « le seul point par où les Annamites ont montré une incontestable supériorité sur les autres peuples de l'Extrême-Orient, c'est le rang qu'ils ont donné à la femme, rang qui en fait presque l'égale de l'homme (28) ». M. Ner, qui cite ce passage, ajoute: « Une stricte organisation patriarcale, telle que la décrit Fustel (29), serait en Annam un apport étranger qui n'aurait jamais entièrement recouvert des traditions plus anciennes (30). »



En réalité, le groupement familial annamite tel qu'il apparaît actuellement peut être schématisé de la façon suivante. Le pouvoir cultuel et familial, plus spécialement exercé — du moins théoriquement — par l'homme, se transmet par les mâles. Mais le choix de l'héritier cultuel est dicté par la situation que la mère occupe dans la famille. L'héritier cultuel, c'est le fils principal, *dich-tu* (*ti-tseu*), c'est-à-dire le fils aîné de la femme principale, *dich-mâu* (*ti-mou*) (31).

La femme principale possède vis-à-vis des enfants et des biens un pouvoir à peu près égal à celui de l'époux. Veuve, son autorité propre s'accroît de celle qu'exerçait personnellement le défunt. La nécessité de perpétuer la famille et d'assurer le culte des ancêtres apparaissent aux Anna-

(27) L'auteur ajoute: « ...et crée presque de toutes pièces une assemblée de famille à laquelle le Code des *Lé* ne fait aucune allusion, et dont Luro ne fait pas mention puisque, en Cochinchine du moins, elle aurait été instituée après son cours. » Cl. MAÎTRE, *C. R. de Briffaut*, *op. cit.*, p. 242.

(28) *Op. cit.*, p. 249.

(29) FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, pp. 12 sq., 35 sq., etc...

(30) *Op. cit.*, p. 23.

(31) V. *inf.*, pp. 46 sq., pour plus de détails sur l'ordre dans lequel les fils sont appelés.

mites comme la raison qui fait ajouter à l'épouse des femmes de deuxième rang, situées, dans la hiérarchie familiale, sur le même rang que les enfants. Ceux-ci, pendant leur minorité, sont placés sous la dépendance des parents. Ils n'acquièrent la capacité juridique qu'en devenant majeurs (32) ou par leur mariage, et s'ils possèdent un établissement séparé de la maison paternelle.

Les biens de la famille appartiennent indivisément au père et à la mère. Quelle qu'en soit l'origine, ils n'ont pas l'habitude d'en disposer l'un sans l'autre (33). Le patrimoine peut être partagé entre les enfants selon la volonté des parents. Une partie des biens est distraite pour former une source de revenus destinés à l'entretien du culte domestique. Cette part, dont la propriété reste indivise entre les membres de la parenté intéressée, est confiée, pour la garde et l'administration, à l'héritier cultuel. C'est ce dernier, en effet, qui a également la charge du culte domestique. Il le célèbre devant l'autel des ancêtres, généralement installé au centre de la maison familiale, habitée par le chef de culte. Les honneurs posthumes sont rendus au moyen d'offrandes de mets, de luminaire, d'encens. L'exercice du culte donne lieu à des réunions et des cérémonies familiales, principalement à l'occasion de l'anniversaire des défunts (34). Le chef cultuel convie alors tous les ancêtres, par une invocation rituelle (35), à venir prendre part à la fête donnée en leur honneur.

Le culte domestique est la manifestation symbolique de la solidarité familiale dans le groupement d'individus portant le même nom de famille, le même *ho* (36), et descen-

(32) Encore ne sont-ils propriétaires que des biens que leurs parents les autorisent à posséder. V. A. 74.

(33) Les parents pensent d'ailleurs que leurs biens sont pour leurs descendants, en vertu de cet adage : « Nous travaillons pour nos enfants. » A. 31.

(34) Pour le détail des cérémonies du culte, V. DUMOUTIER, *Le Rituel Funéraire des Annamites*; E. SOUVIGNET, *Variétés tonkinoises*, pp. 398 sq.; E. TAVERNIER, *Le Culte des Ancêtres*.

(35) V. Mme G. VASSAL, *Mes trois ans d'Annam*, p. 147.

(36) *Ho* signifie en ann.: réunion d'hommes, parenté, clan familial, et, par extension, nom de ce clan.

D'après les auteurs, le nombre de *ho* annamites serait très restreint. — E. TAVERNIER prétend qu'il y en a une quarantaine (*La Famille annamite*). Le P. CADIÈRE, une trentaine (*La Famille et la Religion*, Bull. A. V. Hué, p. 355). — Mais ce sont là des évaluations forcément vagues, puisqu'elles ne reposent pas sur des statistiques.

dants d'ancêtres communs. C'est cette forme étendue de la parenté, et l'obligation pour les Annamites de perpétuer le *ho* en même temps que le culte ancestral, qui a été la cause principale de l'assimilation de la famille d'Annam à la *gens* antique.

Si les auteurs se sont justement élevés contre cette confusion, d'autres, ayant su se libérer également de l'influence de la Cité antique, ont néanmoins commis l'erreur d'assimiler des coutumes annamites à certaines institutions occidentales. C'est ainsi qu'à propos des biens confiés à l'héritier cultuel pour l'entretien du culte domestique, MM. Ch. Gosselin (37) et C. Briffaut (38) ont voulu voir dans cette institution un véritable majorat tel que celui du droit britannique ou de la vieille législation française. On comprendra mieux par la suite, en étudiant la dévolution du *huong-hoa*, que les majorats européens, — uniquement favorables à une aristocratie foncière par l'exercice exclusif du droit d'ainesse, — n'ont que de lointains rapports avec l'institution annamite appelée à perpétuer le souvenir des parents défunts, et qui repose notamment sur le sentiment de la piété filiale (39).

La piété filiale (40) a son fondement moral dans l'idée

Une enquête récemment menée par M. P. GOUROU dans l'une des plus peuplées et des plus importantes provinces du delta tonkinois, celle de *Bac-Ninh*, établit qu'il y aurait au Tonkin environ deux cents noms de famille, ou *ho* annamites. Un grand nombre de ces *ho* sont peu répandus. Une douzaine seulement d'entre eux sont portés, dans la province de *Bac-Ninh*, par 85 % des familles. Ces patronymes sont: *Nguyen, Tran, Lê, Phan, Vu, Ngo, Do, Hoang, Dao, Dang, Duong, Dinh*. — Le *ho Nguyen* est de beaucoup le nom le plus porté (54 %). Celui de *Bui*, qui ne figure pas sur cette liste, serait assez fréquent au Tonkin. — (*Le Nom de Famille ou Ho chez les Annamites du Delta Tonkinois*. — B. e. f. e. o. 1932. pp. 481 sq.)

(37) *L'Empire d'Annam*, p. 51.

(38) *Etude sur les Biens cultuels familiaux*, 1907.

Magistrat en Indochine, M. C. BRIFFAUT a étudié sur place l'organisation de la Cité annamite. Son œuvre est considérable. Si on a pu lui reprocher justement d'avoir tiré de son enquête des déductions contestables, il n'en reste pas moins qu'en traitant des Biens cultuels familiaux en pays d'Annam, il a réagi contre les opinions en cours. En cherchant notamment à prouver l'originalité de la coutume annamite et le caractère communiste de la propriété indigène, il a provoqué une série de critiques et d'études profitables à la connaissance de la société annamite.

(39) V. DUONG-TAN-TAI, *op. cit.*, pp. 195 sq.

(40) Il n'est pas inutile de noter que la piété filiale a toujours été également la base morale de la société chinoise. *Le Ky (Li-Ki)*, ch. XXXIV, § 1. — V. aussi: E. CHAVANNES (*Confucius*, in *Revue de Paris*, 1903, pp. 827 sq.); F. COUVREUR (*Les Quatre Livres*); H. DORÉ (*Variétés sinolo-*

que l'enfant est redevable de beaucoup de bienfaits à son père et à sa mère (41), qui se dévouent et se sacrifient pour l'élever (42). Il en résulte pour les enfants un certain nombre de devoirs vis-à-vis de leurs auteurs, soit du vivant de ceux-ci (43), comme la soumission et l'aide constante, soit après la mort (44) des parents, comme le culte posthume et l'obligation du deuil.

Le deuil, manifestation principale (45) de la piété filiale, est décelé par des marques extérieures d'affliction (46). Les obligations de deuil s'étendent aux autres membres de la famille, mais s'atténuent selon l'éloignement de la parenté. Les codes annamites (47) ont réglementé minutieusement le deuil (48), dont la durée, pour les enfants ayant perdu leurs parents, est de trois ans (49).

L'institution culturelle n'a pas seulement suggéré à

giques, n°s 49 et 51); M. GRANET (*La Religion des Chinois*, p. 89, et *La Civilisation chinoise*, pp. 366 sq.); H. MASPERO (*La Chine antique*, pp. 454 sq.); R. GROUSSET (*Le Réveil de l'Asie*, p. 230); H. CORDIER (*La Piété filiale et le Culte des Ancêtres en Chine*), etc...

(41) V. TRAN-VAN-LIEU, *La Piété filiale*; PANDOLFI, *L'Enseignement de la Morale*, pp. 141 sq.

(42) NG. TRAI, *Gia huan ca*, p. 28, § 1, Han. 1894. Ec. L. Or.

(43) Cf. Leg. des *Lê*. Edits: 2^e année *Hong-duc* (1471); 1^{re} année *Canh-tri* (1662). (B. e. f. e. o. 1910, p. 24.) C. G., art. 285 sq. — TRAN-QUAN-VAN, *Tiên-hoc tân-biên*, p. 7. P. BABÉ, Bull. Et. Ind. 1912, n° 62, p. 39. TRAN-TRONG-KIM, *La Doctrine des Nho*, pp. 60 sq., etc...

(44) On cite toujours à ce propos la prescription de Confucius: « On doit servir les (parents) morts comme on sert les vivants. » (*Lê-ky*, ch. XXVIII, § 58.)

Cf. C. *Lê*, art. 130, 377, 379, etc...; C. G., art. 160 sq.; G. DUMOUTIER, *op. cit.*; L. CULTRU, *Histoire de la Cochinchine*, p. 127; G. DÜRRWELL, *La Famille annamite et Le Culte des Ancêtres* (Bull. Et. Ind., p. 908, n° 55, pp. 1 sq.).

(45) Tant du point de vue juridique que du point de vue moral.

(46) On manifeste son deuil par son maintien, par la privation volontaire de réjouissances, par la continence, par l'ajournement de certains actes (partages de biens, mariages, etc...) et aussi en portant des vêtements spéciaux (avec des pièces d'étoffe symboliques sur le dos et sur la poitrine), et le bâton de pleurs (C. G. Trad. PHILASTRE, t. I, p. 72).

Cf. DÜRRWELL, *op. cit.*, pp. 16 sq.; TRAN-VAN-LIEU, *op. cit.*, pp. 51-56.

(47) Loi 2^e année *Hong-duc* (1471), art. 3. DELOUSTAL, t. I, p. 163. Loi 25^e année *Hong-duc*, art. 60; B. e. f. e. o. 1910, p. 478. Edit *Lê Huyên-Ton* (1662-1671). DELOUSTAL, *op. cit.*, p. 152. C. G. Trad. PHILASTRE, t. I, pp. 71-91.

(48) En Chine également, le deuil a été minutieusement réglementé. — *Lê-Ky*, ch. V, XVIII et XXXIV. V. M. GRANET, *La Civilisation chinoise*, pp. 390 sq.

(49) Trois ans, parce qu'il a fallu aux parents trois années pour allaiter d'abord et donner les premiers soins à l'enfant. Le deuil dure en réalité vingt-sept mois lunaires; quand il « dure deux fois jusqu'à l'anniversaire de l'événement, il est dit de trois ans ». (C. G., t. I, p. 72.)

M. Briffaut un rapprochement avec le majorat. Cet auteur a cru voir dans le *huong-hoa* un cas de substitution fidéicommissaire (50), sorte de libéralité que le bénéficiaire conserve sa vie durant pour la transmettre, à sa mort, à un autre bénéficiaire désigné par le premier disposant (51). L'opinion de M. Briffaut, qui a été suivie par un auteur annamite, M. Tràn-van-Liêu (52), doit être écartée. En effet, l'institution annamite est destinée à subvenir aux besoins du culte familial; et la dévolution du *huong-hoa* s'opère, non par la fantaisie du disposant, comme on peut le faire dans le fidéicommiss, mais d'après un ordre établi par « la loi naturelle (53) ». C'est en effet l'héritier cultuel qui reçoit obligatoirement la garde et l'administration du *huong-hoa*, et l'on a vu (54) que la désignation de l'héritier cultuel n'est point libre.

En somme, l'œuvre de M. Briffaut paraît avoir été inspirée par un désir de réaction contre la pratique installée en Annam, semble-t-il, depuis la promulgation du Code « chinois » de *Gia-Long*. Réagissant contre la loi chinoise, M. Briffaut a été ainsi amené à rechercher l'originalité propre de la coutume annamite. Tâche malaisée, précisément en raison des nombreuses traces d'influence de la Chine, conséquence de sa longue domination. On constate en effet, dans la société d'Annam, certaines pratiques qu'il est difficile de ne pas rapprocher des institutions chinoises. De ce qu'on a vu précédemment, il résulte que la Cité annamite semble reposer sur ces grands principes: nécessité de perpétuer la lignée familiale et le nom, de même que le culte des ancêtres, fondé en partie sur le sentiment de la piété filiale exprimée par le deuil. Or, tout cela se retrouve en Chine: la communauté de nom (*t'ong sing*), la communauté de culte (*t'ong tsong*). On retrouve aussi le même mode de désignation du chef de la parenté (*ta-tsong*) (55).

(50) C. BRIFFAUT, *Etude sur les biens culturels familiaux. Un cas de substitution protei-commissaire en droit sino-annamite*.

(51) Code Civil français, art. 896.

(52) *Les substitutions fidéicommissaires en droit annamite*.

(53) Les Annamites ont l'habitude d'invoquer la « loi naturelle ». Il paraît plus exact de dire : la loi morale.

(54) V. sup., p. 17; inf., pp. 46 sq.

(55) V. M. GRANET, *La Civilisation chinoise*, pp. 372 sq.

Au Tonkin, ce personnage, héritier cultuel, le *dich-tu*, est appelé *truong-tôc* (*tchang-tsou*) (56). L'âge, pour sa désignation, n'a pas d'importance. Un *truong-tôc* peut être un jeune homme, voire un enfant (57). Il préside aux cérémonies du culte (58), mais il ne peut adresser les offrandes qu'à ses aînés défunts (59). Il habite la maison familiale contenant l'autel des ancêtres. Il veille spécialement sur l'entretien des tombeaux. Il a enfin la garde et l'administration des biens du *huong-hoa*. Mais il a aussi des attributions d'ordre temporel. Il participe (60) aux contrats intéressant la famille, qu'il aide de ses avis pour les affaires importantes. Sa condition matérielle, généralement améliorée par le bénéfice du *huong-hoa*, retentit sur sa situation morale qui le place au premier plan de la parenté (61).

Il faut rapprocher du *truong-tôc*, chef cultuel de la famille tonkinoise, le *tôn-truong* (*tsong-tchang*) qui est le chef de la parenté civile au Tonkin (62). Le *tôn-truong* est le parent le plus âgé, le plus respectable, le plus expérimenté et le plus influent. Il préside les réunions profanes de la famille, conseille la parenté (63). En outre, il surveille les

(56) Mot à mot: chef de *tôc*, de parenté.

(57) Dans ce cas, il est assisté par un oncle paternel.

(58) C'est lui qui « reçoit les ancêtres » aux jours d'anniversaires, leur adresse l'invocation rituelle, fait les prosternations et offre aux aïeux l'encens, le vin, les aliments et les papiers votifs.

(59) Pour les morts placés au-dessous de lui par la loi de l'âge, c'est un autre membre de la famille qui accomplira les rites cultuels. (A. SCHREINER, *Les Institutions annamites*.)

(60) Bien entendu quand il est en âge d'homme.

(61) Bénéficiaire du *huong-hoa*, source de revenus appréciables, il est en principe le parent le plus riche. Cette supériorité lui crée des devoirs vis-à-vis de la famille. Il est moralement tenu de venir en aide, dans la mesure de ses ressources, aux membres miséreux de la parenté, parfois même d'aider les parents nécessiteux à élever et instruire leurs enfants. S'il accomplit décemment ses devoirs, s'il applique vraiment la règle de la solidarité familiale, le *truong-tôc* acquiert en retour sur la parenté une incontestable influence qui se superpose à son autorité de chef cultuel, de gardien de l'autel où les tablettes incarnent les âmes des ancêtres, et de détenteur du champ ancestral où se trouvent généralement les tombeaux des aïeux.

(62) Pour ce qui concerne la Cochinchine, l'expression *tôn-truong* désigne simplement un parent prééminent par le rang d'âge. Celle de *truong-tôc* s'entend du chef de la parenté aux deux sens civil et religieux à la fois. Ce personnage, selon l'auteur cochinchinois DUONG-TAN-TAI, aurait beaucoup perdu de son ancienne importance (*La Part de l'Encens*, p. 264).

(63) Les actes importants d'administration et les contrats d'aliénations de biens sont établis avec son concours effectif. A. 2, al. 4.

orphelins mineurs (64), assiste les femmes veuves. Comme en Chine, la femme principale, la *chính-thật* (*cheng-che*), est proprement l'épouse. Elle est la vraie mère, *dich-mâu*, pour tous les enfants — les siens propres comme ceux des femmes de deuxième rang. Si la *dich-mâu* meurt avant son mari, elle peut avoir une remplaçante (continuatrice), la *kê-thât* (*ki-che*).

Dans leur réaction contre l'assimilation de la Cité annamite à la Cité chinoise, les auteurs — principalement annamites — ont insisté sur le fait que la fille peut être héritière cultuelle. On verra que ces cas de succession sont limités à la famille restreinte, le *gia* (*kia*). La parenté *gia-tộc* (*kia-tsou*) (65) comprend en effet les proches parents habitant sous le même toit; elle est composée en principe du mari, de la femme et des enfants. Cette première cellule familiale, qui peut avoir un établissement séparé de celui des parents de l'époux, est placée sous l'autorité du chef de famille, le *gia-truong* (*kia-tchang*). Le *gia-truong*, s'il est aîné de la branche aînée (66), peut être en même temps *truong-tộc*, c'est-à-dire chef de la parenté religieuse, l'héritier culturel principal dans le clan familial. C'est alors chez lui que les parents (et d'abord les chefs de *gia*) se rassemblent pour participer au culte des ancêtres de la droite lignée. Des cultes secondaires (67) incombent aux différents

(64) Il les représente en justice et intente même contre les parents les actions que les enfants ne peuvent former.

(65) D'après le Comité de Jurisprudence (Rec. A., I), la coutume au Tonkin distingue quatre sortes de parenté:

1° *gia-tộc*, reposant sur les liens de sang les plus étroits, comprenant le père, la mère et les enfants vivant sous le même toit;

2° *tông-tộc*, se composant de tous les ascendants d'un ancêtre commun, soi-même au trisaïeul, et de soi-même jusqu'à l'arrière-arrière-petit-fils;

3° *tong-tộc*, se composant de tous les descendants d'un ancêtre commun, portant le même nom de famille et ayant le même culte; le mariage est interdit entre eux; le deuil n'est plus imposé entre personnes se reconnaissant une parenté dépassant cinq générations;

4° *tinh*, comprenant toutes les personnes ayant le même nom patronymique (*ho*) et pouvant descendre d'un même ancêtre; cette parenté ne produit pas d'effets civils.

(66) Ou à défaut petit-fils de cet aîné ou d'un frère cadet, ou encore fils de femme de deuxième rang en l'absence de mâle de droite lignée. V. *inf.*, p. 51.

(67) Le *gia*, dit le P. CADIÈRE, « ne pratique le culte qu'imparfaitement ». Pour que le culte soit complet, il faut qu'au groupe familial s'ajoute un caractère de plus, que le chef de la famille restreinte soit aussi chef de branche de la famille au sens large (*ho*). — *La Famille et la Religion en pays d'Annam*. Bull. A. V. Hué, p. 364.

chefs de *gia* pour honorer la mémoire de leurs propres parents défunts. Un même devoir — le devoir de piété filiale par excellence — leur est commun: perpétuer la race.

II

L'incertitude où l'on se trouve au sujet des coutumes réelles des Annamites a causé une gêne considérable à l'administration du pays et à l'application des lois. Les administrateurs se plaignaient justement des divergences entre les mœurs des indigènes et les dispositions légalement applicables. De même, les magistrats, chargés de dire le droit, étaient fort embarrassés pour appliquer un Code contraire aux coutumes locales. Il en résultait une jurisprudence incohérente (68) et une certaine gêne

(68) *Jurisprudence: Biens propres de la femme.*

Un exemple remarquable du flottement de la jurisprudence peut être tiré de l'attitude de celle-ci à propos du droit de propriété reconnu ou non à la femme annamite.

Les Tribunaux français commencent par juger que la femme annamite peut avoir des biens lui appartenant en propre, que, au cas de dissolution du mariage, il lui revient « la moitié des acquêts de communauté » (C. A. Saïgon, 18-12-1879; Jurisp. LASSERRE) et qu'elle a aussi le « droit de reprendre sa dot » (C. A. S., 20-11-1880, *op. cit.*).

Puis, un arrêt du 8-9-1891 affirme au contraire que la « femme ne possède rien en propre du vivant de son mari ». On s'appuie alors sur le fait que le régime de la famille annamite est strictement patriarcal, d'où autorité paternelle et maritale excluant « la possibilité de l'existence de droits rivaux mettant en présence le père et le fils, l'époux et l'épouse... » (C. A. S., 3-8-1893; J. J., 1894, p. 18). V. dans ce sens les arrêts de la Cour de Saïgon du 31-8-1893 (J. J., février 1894); 30-12-1893 (J. J., juin 1894); 12-7-1894 (J. J., décembre 1894); 5-7-1895 (PEN., 1896, p. 20).

Un revirement s'opère en 1907, où un jugement du Tribunal de Longxuyen (Cochinchine) dit : « Le droit annamite... modifié par la coutume, admet depuis longtemps... l'existence de biens propres de la femme... »

La Cour d'Appel infirme d'ailleurs ce jugement comme « contraire aux principes mêmes de la constitution originaire de la famille indigène... le premier effet du mariage est de faire passer la femme *in manu mariti*... ». C. A. S., 30-4-1908 (J. J., 1910). Dans le même sens: C. A. Indochine, 30-4-1908 (J. J., déc. 1910).

En 1910, la Cour admet au contraire (C. A. S., 28-4-1910; PEN., 1912, p. 81) que la femme peut posséder des biens propres en précisant, dans un cas d'espèce, qu'il n'y a pas lieu « de faire application du principe, d'ailleurs contesté, en vertu duquel la femme annamite ne possède pas de biens propres... ». C. A. I., 2-4-1919 (J. J., mai 1911). Dans le même sens: C. A. I., 30-9-1910 (PEN., 1912).

entre les Annamites et l'administration française. En effet, les mandarins en place au début de l'occupation française, les lettrés du village, dont l'influence est si profonde sur l'homme du peuple comme sur les fonctionnaires, ont pu tenir en échec l'action des colonisateurs en invoquant précisément l'ignorance française des institutions.

Il convient de remarquer d'ailleurs que l'interprétation erronée des mœurs locales ne s'est pas limitée aux seuls fonctionnaires et magistrats français. Les juges annamites eux-mêmes, instruits à la française et teintés d'occidentalisme, semblaient déformer leurs propres coutumes. Il en résultait chez les plaideurs un malaise bien compréhensible. Mais il répugnait surtout aux Annamites de subir l'immixtion de l'autorité dans les affaires des familles, qui étaient ainsi amenées à porter devant le tribunal des con-

En 1911, la jurisprudence revient aux errements antérieurs. La femme ne peut pas avoir de patrimoine propre. C. A. I., 11-5-1911 (J. J., 1912). V. aussi C. A. I., 11-5-1911 (J. J., 1912); C. A. I., 5-6-1913 (J. J., 1914, p. 33). Un arrêt du 31-3-1919, dans le même sens, dit « qu'à la vérité, si l'on consulte l'ouvrage de M. Deloustal sur le Code des *Lé*, on serait tenté de reconnaître à la femme le droit à une part dans les biens acquis par les époux pendant la vie commune; mais qu'il ne faut pas perdre de vue que les recherches auxquelles s'est livré l'auteur de l'ouvrage n'ont qu'un intérêt *historique*, et que la législation actuelle du pays d'Annam demeure aussi longtemps qu'elle n'aura pas été abrogée ».

Cette décision n'empêche point une nouvelle orientation de la Jurisprudence. La femme annamite pouvait à nouveau avoir des biens propres. C. A. I., 1-5-1919 (J. J., mars 1921, p. 120). Mais, quelques jours plus tard, les biens de la femme se fondent avec ceux du mari pour ne former qu'« un seul patrimoine, propriété exclusive du mari ». C. A. I., 23-5-1919 (J. J., 1920, p. 57). La Cour de Hanoï (9-10-1919; J. J., 1922, p. 46) statue dans le même sens, la dot de la femme allant après la mort du mari — sans enfants — à la parenté du défunt.

La Jurisprudence change en 1921, et s'appuie, pour reconnaître à la femme le droit de posséder des biens propres, sur « le Code des *Lé*, beaucoup plus libéral, beaucoup plus en rapport avec la mentalité annamite que le Code *Gia-Long* qui n'est que la reproduction textuelle de la plus grande partie de l'antique et inhumain Code manchou... ». C. A. S., 24-3-1921 (J. J., 1921, p. 388). V. aussi C. A. S., 14-3-1929 (PEN., 1930, p. 15). Cette jurisprudence semblait durable. Or, un arrêt de 1929 revient à la thèse d'après laquelle le mari est « le seul maître des biens dépendant de l'association conjugale et la femme est inapte à posséder des biens propres ». (C. A. S., 25-10-1929; PEN., 1930, p. 199.)

Pour les détails sur la jurisprudence, voir notamment: Rép. Jurisp. LASSERRE, Rec. PENANT, Rec. DARESTE, J. Ind. de l'Ind.; et la jurisprudence rapportée par G. DÜRRWELL, *Doctrine et Jurisprudence*; G. MICHEL, *Jurisprudence générale*; C. BRIFFAUT, *Etude sur les Biens culturels* (pp. 15 sq.); N. DE GENTILE, *Petit Rec. de Jurisp.*; G. BOYER, *Le régime des successions en Droit annamite*; et surtout NGUYEN-HUY-LAI, *Les régimes matrimoniaux en Droit annamite* (pp. 112-126).

testations couramment réglées, de temps immémorial, par la famille elle-même.

Depuis longtemps déjà, de bons esprits, réagissant contre l'interprétation fantaisiste des coutumes annamites, réclamaient une étude approfondie des institutions indigènes. Il était anormal et impolitique de laisser à chaque magistrat ou administrateur le soin de traduire à sa guise, selon son intuition, et suivant ses tendances, telle ou telle coutume. Cl. Maître disait déjà en 1908, avec la haute autorité qui s'attachait à sa qualité de savant: « Une révision du Code ne serait donc pas une mesure inconsidérée (69). » Cette opinion fut reprise par un magistrat de Cochinchine, M. Boyer, qui écrivait: « L'œuvre de demain doit être le classement méthodique et le recueil complet des coutumes orales et rituelles du peuple annamite (70). » Enfin, plus tard, un Annamite du Tonkin, M. Nguyễn-van-Khoan, montrait la nécessité d'agir sans délai, en faisant remarquer qu'une « enquête est d'autant plus ingrate qu'à l'heure actuelle on a tendance à tout moderniser, même les rites (71) ».

Tout le monde était donc d'accord pour entreprendre une enquête approfondie sur les coutumes locales. Il convenait, semble-t-il, de la poursuivre dans les milieux sociaux les plus variés (72) et sur tous les points du territoire, et aussi de la confier principalement à des spécialistes aptes à réaliser, — après une minutieuse analyse des mœurs dans la matière vivante et accessible de l'actuelle société annamite, — une synthèse exacte de la civilisation de l'Annam.

(69) Il ajoutait: « En revenant aux doctrines juridiques de l'Annam, on se rapproche en même temps des nôtres. » C. R. de Briffaut. *Etude sur les Biens culturels* (B. e. f. e. o., 1908, pp. 236 sq.).

(70) G. BOYER, *Le Régime des Successions en Droit annamite*, 1920.

J. B. LURO avait déjà écrit dans le *Pays d'Annam*: « Il faut interroger la coutume orale... Pour savoir le droit civil de ce pays il faut connaître à fond les mœurs et la doctrine philosophique du royaume. »

(71) Cette remarque est faite à propos des cultes de village. « Il faut beaucoup de temps pour enquêter sur place, recueillir toutes les traditions orales, et observer les mœurs des habitants, puis les contrôler en tâchant d'obtenir des villages intéressés l'autorisation d'assister aux rites secrets. » *Etude sur le Dinh* (B. e. f. e. o., 1930, p. 139).

(72) Cl. E. MAÎTRE disait déjà en 1908 qu'il fallait une « enquête patiente et systématique, poursuivie dans les milieux annamites les plus divers ». C. R. de Briffaut. B. e. f. e. o., 1908, p. 238.

*
**

Il ne semble pas qu'on ait voulu faire au Tonkin une enquête de ce genre. Mais on a cherché à connaître (73) les véritables usages locaux grâce aux recherches d'un Comité consultatif de Jurisprudence, institué à Hanoï en 1927.

La création de cet organisme fut décidée par l'arrêté résidentiel (74) du 30 août 1927, qui dispose notamment :

« ARTICLE PREMIER. — Un Comité consultatif de Jurisprudence est créé à Hanoï pour éclairer les décisions de l'autorité administrative ou juridique, ainsi que celles des Tribunaux, sur les questions dont la solution exige la connaissance des lois annamites et des us et coutumes des indigènes du Tonkin.

« ...ART. 6. — Le Comité ne peut délibérer que sur les affaires que son Président juge opportun de lui soumettre, soit d'office, soit sur la demande de l'autorité administrative ou juridique, soit à celle des Tribunaux.

« ART. 7. — Les questions de droit sur lesquelles le Comité est appelé à donner son avis doivent être posées d'une manière expresse et sans acception de personne. Le Comité délibère à huis clos.

« ...ART. 9. — Le Président dirige la discussion, il n'a pas voix délibérative. Le Comité peut entendre toute personne et recueillir toute documentation sur les questions de principe soumises à son avis. Le Comité délibère à la majorité des voix.

ART. 10. — Le Secrétaire rédige le procès-verbal des délibérations; il est tenu d'y insérer le texte de la loi appliquée ou de déclarer qu'il n'en existe point. Le procès-verbal ne fait mention que de l'avis de la majorité; toutefois, le Secrétaire doit, lorsqu'il en est requis, insérer les opinions émises par les différents membres.

« ...ART. 13. — Les avis du Comité n'ont qu'une valeur

(73) M. ROBIN étant Résident Supérieur du Tonkin et M. GRAFFEUIL R. S. intérimaire.

(74) Cet arrêté résidentiel vise notamment, dans son préambule, « la convention du 6 novembre 1926, confirmant au Résident Supérieur du Tonkin le droit de légiférer en toute matière indigène au Tonkin ». (Bull. Adm. du Tonkin, 2^e série, p. 2857.)

purement consultative et ne sauraient lier ni l'autorité administrative ni les Tribunaux. »

Ce texte montre dans quelle intention fut créée le Comité consultatif, dont la composition a été fixée par arrêté résidentiel du 6 janvier 1928. Le Comité comprenait :

- le Premier Président de la Cour d'appel de Hanoï (75), président;
 - un administrateur des Services Civils de l'Indochine;
 - un conseiller à la Cour d'Appel de Hanoï;
 - onze personnalités annamites du Tonkin, dont un ancien ministre, six hauts fonctionnaires (quatre *tông-dôc* (76) et deux *tuân-phu* (77) du Tonkin, un professeur à l'Ecole des Hautes Etudes Indochinoises de Hanoï, deux publicistes, et un membre de la Chambre des Représentants du Peuple);
 - un magistrat assurant les fonctions de Secrétaire;
- soit au total quinze membres.

Le Comité s'est réuni pour la première fois à la Résidence Supérieure de Hanoï, le 18 juillet 1928. Un certain nombre d'arrêtés résidentiels ont successivement modifié, au cours des années 1928 et 1929, la composition de cet organisme, au fur et à mesure des décès, départs et démissions.

Les travaux du Comité consultatif de Jurisprudence ont abouti le 14 août 1930. Les résultats de l'enquête ont été publiés (78) par le Protectorat du Tonkin en une brochure officielle portant le titre de *Recueil des Avis du Comité consultatif de Jurisprudence annamite sur les coutumes des Annamites du Tonkin en matière de droit de famille, de successions et de biens culturels*. Les questions, dans cet opuscule, ont été sérieées et numérotées de 1 à 324. Elles

(75) M. MORCHÉ, Premier Président de la Cour, a présidé le Comité pendant toute la durée de ses travaux.

(76) Les *tông-dôc* des provinces tonkinoises de Ha-dông, de Thai-binh, Bac-ninh et Phu-tho.

(77) Les *tuân-phu* des provinces de Son-tây et de Phuc-yen. *Tông-dôc* et *tuân-phu* sont les grades les plus élevés dans la hiérarchie administrative annamite du Tonkin. Leurs bénéficiaires occupent, dans les provinces, des fonctions correspondantes à celles de vice-roi et gouverneurs de province de l'administration impériale chinoise.

(78) Imp. Trung-Bac, Tân-Van, Hanoï, 1930.

sont suivies de réponses constituant les avis du Comité. Les résultats de l'enquête ont servi de base au Code Civil à l'usage des juridictions indigènes du Tonkin, promulgué par arrêté résidentiel du 30 mars 1931 (79).

On est mal renseigné sur la façon dont le Comité a travaillé. L'arrêté de 1927 précise effectivement que les délibérations devaient avoir lieu à huis clos. Il est normal, par conséquent, que les dossiers relatifs aux coutumiers annamites n'aient pas été publiés. On ne connaît, en somme, le travail de la Commission que par la publication du Recueil des Avis. On sait seulement que le Comité a procédé par questions, mais on ignore qui les a posées, comment et à qui elles ont été posées. Or, on ne niera pas l'importance considérable que ces renseignements présenteraient pour apprécier les Avis du Comité. L'étude des réponses au questionnaire sera donc uniquement faite au moyen du Recueil des Avis.

Toutefois, afin de dégager l'esprit qui a pu inspirer les travaux du Comité, il n'est pas inutile de citer des extraits du rapport (80) de présentation du nouveau (81) Code Civil tonkinois rédigé d'après l'enquête.

(79) Rendu exécutoire par arrêté du Gouvernement Général du 1^{er} avril 1931 (J. O. I. C., n° 33 du 25 avril 1931, pp. 1365 sq.).

(80) En effet, la Commission de rédaction du Code était composée de quatre personnalités ayant pris part aux travaux du Comité: MM. MORCHÉ, président; GUILLEMAIN, administrateur de 1^{re} classe des Services Civils; L.L. E.E. HOANG-TRONG-PHU, *Tông-dôc* de Ha-dông, et VU-NGOC-HOANH, *Tông-dôc*, membre de la 2^e Chambre de la Cour d'Appel de Hanoï.

(J. O. I. C., n° 33 du 25-4-1931, p. 1369.)

(81) *Législation*. — Avant 1931, les Annamites du Tonkin étaient régis par l'Ord. Roy. du 16-7-1917 (qui avait promulgué quatre codes: Organisation des juridictions annamites, Procédure commerciale, Procédure pénale et Code pénal). L'Ord. de 1917 avait été remaniée par celles des 2-7-1920, 16-7-1921 et 23-8-1921.

La législation en vigueur au Tonkin ne traduisant pas exactement les coutumes annamites, le Gouv. Général avait chargé une Commission (arr. du 16-7-1917) d'élaborer un projet de Code Civil. Ce code avait été promulgué, à titre d'essai, par O. R. du 4-10-1921, uniquement pour les Annamites à la province de Ha-dông.

En Cochinchine, la législation applicable aux Annamites a été rassemblée par les deux décrets du 3-10-1883 (*Sirey*, Lois annotées, p. 547). En raison de l'insuffisance de cette législation, la Commission DE LANESSAN avait entrepris la revision des décrets de 1902 à 1907. Ce travail, pas plus que celui d'un magistrat, M. BOURAYNE (1905-06), n'a donné de résultats définitifs.

En Annam, on continue à appliquer le Code Gia-Long, le Code des *Lé* et les ordonnances royales.

« L'esprit général qui a présidé à ce travail de codification a été de ne porter aucune atteinte aux institutions fondamentales de la société annamite, tout en les adaptant à l'évolution des mœurs et à l'état social actuel des indigènes. Ces institutions sont régies par les dispositions millénaires du droit chinois, souvent très différentes du très ancien droit annamite, et surtout par des coutumes qui se sont transmises à travers les âges avec les modifications et les altérations que le temps leur a fait subir.

« Aussi, le projet de Code Civil tient-il le plus grand compte des coutumes recueillies dans leur dernier état par le Comité de Jurisprudence, notamment en ce qui concerne la constitution de la famille et le droit successoral et culturel... »

« Des institutions spéciales aux Annamites (82), telles que la condition juridique de l'épouse veuve, le *huong-hoa*, le *ky-diên* (*ki-t'ien*), le *hâu-diên* (*heou-t'ien*), sont réglementés avec leurs droits qui leur sont propres et en se plaçant au point de vue indigène. Loin d'être dénaturées sous le couvert de la codification, ces institutions conservent leur physionomie particulière et contribuent à donner au projet une individualité distincte et un caractère purement annamite... »

« Toutes les dispositions concernant le mariage s'inspirent de la coutume qui a toujours été beaucoup plus libérale et beaucoup plus humaine que le Code de *Gia-Long* relativement à la condition de la femme, et dont l'évolution n'a fait que s'accroître dans ce sens sous l'empire des idées occidentales et des besoins de la vie moderne. Néanmoins, le texte maintient l'autorité patriarcale dans tout ce qu'elle n'a pas d'abusif ni de contraire à l'état de choses actuel... »

« C'est dans la partie concernant les successions culturelles que le projet s'est attaché à suivre le plus étroitement les coutumes dont tout écart risquerait de jeter le trouble dans les familles et de créer des désordres dangereux pour l'ordre social (83)... »

(82) Ces affirmations appellent certaines réserves qui se dégageront de la présente étude.

(83) J. O. I. C., n° 33 du 25 avril 1931, p. 1366.

*
**

Le Recueil des Avis révèle que le Comité a procédé par questions apparemment très précises. Or, on sait que cette méthode donne rarement des réponses conformes à la réalité. La réponse est telle généralement que la question a été formulée; et celle-ci est posée selon les tendances ou la spécialité de l'interrogateur. Si ce dernier est un juriste, la réponse aura un caractère juridique plus ou moins accentué.

On peut ainsi constater à la lecture du Recueil des Avis que les questions sont posées et qu'il y est répondu en termes juridiques français. Certes, le but du Comité était d'« éclairer les décisions de l'autorité administrative ou juridique, ainsi que celle des Tribunaux... (84) » et les travaux du Comité devaient permettre la rédaction ultérieure d'un Code Civil tonkinois; mais ces considérations expliquent difficilement l'abus du vocabulaire juridique (85). Il eût été préférable, semble-t-il, pour décrire des coutumes et des pratiques sociales, d'employer simplement le langage courant (86). Rien n'eût empêché le législateur de traduire juridiquement, au moment de la rédaction du Code, la description faite en termes vulgaires.

De ce que le Comité a usé d'expressions de juristes, on pourrait s'imaginer que les Annamites sont familiarisés avec certaines notions juridiques énoncées en termes précis, comme ceux par exemple de capacité civile (87), d'émancipation (88), de tutelle (89), d'action en désaveu (90), de biens propres (91), etc...

(84) Arrêté résid. du 30-8-1927, art. 1^{er}. Bull. Adm. Tonkin, 2^e s., p. 2857.

(85) On sera amené, au cours de cette étude — notamment lorsqu'il s'agira spécialement des résultats de l'enquête — à employer le langage du Comité.

(86) C'est probablement ce qui aurait eu lieu si l'on avait annexé au Comité consultatif de Jurisprudence un ethnographe ou un sociologue éprouvé. Grâce à cette collaboration, le travail aurait gagné en ampleur, en profondeur et peut-être en vérité, sans rien perdre de sa valeur juridique.

(87) A. 74.

(88) A. 80. — « La notion d'émancipation est inconnue dans la coutume. »

(89) A. 78. — « La tutelle des enfants mineurs n'est instituée ni par la loi ni par la coutume. »

(90) A. 190.

(91) A. A. 41, 53, 61, 223, etc...

Il serait trop long d'énumérer tous les cas (92) où l'enquête se ressent de l'influence occidentale. On se bornera à citer quelques exemples de *clash* (93). C'est ainsi que le Comité traite assez fréquemment de la *majorité* des indigènes des deux sexes. On pourrait donc penser que cette notion est annamite comme elle est occidentale. La lecture de certains avis prouve qu'il n'en est rien. « La coutume ne fixe pas d'une manière précise l'âge de la majorité (94). » Mais le Comité, désirant sortir de l'indécision, affirme: « L'âge officiel de la majorité pour les garçons *peut donc être considéré* (95) comme étant fixé à dix-huit ans »; et il ajoute: « On peut admettre que les filles non mariées sont majeures au même âge. » En fait, pour les Annamites, il y a non point *une* majorité, mais *des* majorités diverses suivant le sexe et selon l'acte à accomplir.

(92) C. C. T. — Certains exemples peuvent d'ailleurs être également tirés de l'application de l'enquête à la rédaction du Code tonkinois.

Un avis définit le huong-hoa: l'ensemble des biens *immeubles* affectés au culte. (A. 278.) — Un autre avis indique que ce bien culturel comprend tous les *immeubles* susceptibles de produire un revenu. (A. 279.) — Plus loin, le Comité précise catégoriquement que le huong-hoa *ne peut* être composé de *biens mobiliers* susceptibles d'être trop facilement dilapidés par le bénéficiaire. Jusqu'à présent, ajoute le Comité, le huong-hoa *n'a jamais* été constitué ni en espèces ni en valeurs mobilières. (A. 280.) — Cette réponse est parfaitement conforme à la loi, à la coutume et à l'opinion des auteurs (BRIFFAUT, *Etude sur les Biens culturels*, p. 77; DUONG-TAN-TAI, *op. cit.*, p. 133). — Elle est également prudente pour qui connaît l'imprévoyance atavique de beaucoup d'Annamites. Or, le nouveau Code tonkinois dispose que « le huong-hoa est la portion *mobilière* ou immobilière du patrimoine destinée à subvenir au culte » (C. C. T., art. 294).

Voici un autre exemple. En ce qui concerne la constitution du huong-hoa, l'enquête reconnaît que dans la coutume la forme *orale* est plus usitée que la forme écrite (A. 295). — Cependant le même Code stipule que la part de huong-hoa doit être établie *par écrit* (C. C. T., art. 395). — Il est possible que ce mode de constitution présente plus d'avantages que la forme orale, mais on est bien obligé de constater, dans ce cas encore, l'influence de la mentalité des Occidentaux qui préfèrent les écrits aux paroles.

(93) On sait que le *clash* (angl.: s'entrechoquer) résulte du contact de deux civilisations. En matière de colonisation surtout, le peuple protecteur influence généralement les institutions indigènes. C'est ainsi que M. R. MAUNIER a pu écrire dans *La Loi française et la Coutume indigène en Algérie* (p. 67): « On est intervenu inconsciemment ou consciemment, selon les cas, pour altérer ou pour améliorer la coutume indigène, et pour y imprimer plus ou moins fermement l'esprit de notre Droit. »

(94) A. 79.

(95) Souligné par l'auteur. Le Comité se base, pour fixer l'âge de la majorité du jeune homme sur certains droits et devoirs de celui-ci. (A. 79.) Pour l'âge de la majorité de la jeune fille, le Comité n'a pas d'autre élément que la comparaison avec le garçon.

De même, lorsque le Comité demande quel est l'âge du mariage pour les deux sexes, on lui répond que: « les parents *ne marient guère* (96) leurs enfants avant qu'ils aient atteint l'âge de la puberté, soit quinze ans pour les garçons et douze ou treize ans pour les filles (97) ». Une telle imprécision ne pouvant satisfaire le Comité, l'avis 128 ajoute *in fine*: « L'âge de dix-huit ans pour les garçons et celui de seize ans pour les filles est même le plus souvent admis comme l'époque normale du mariage (98). »

Le Comité a également demandé (A. 138): « A quel moment exact les fiancés sont-ils considérés comme mariés? » On répond que le mariage est définitif « après la cérémonie devant l'autel des ancêtres, dans la maison du fiancé, et les prosternations de la fiancée devant les parents du fiancé. Ces prosternations sont la preuve du consentement de la fiancée à accepter son fiancé comme époux ». Cet avis appelle deux observations.

D'abord, en tranchant d'une façon aussi catégorique la question de savoir quand le mariage annamite est définitif, le Comité semble avoir oublié que dans les mœurs extrême-orientales, le mariage ne devient pas subitement définitif après telle cérémonie familiale ou cultuelle. Le mariage est plutôt réalisé par un *apparemment progressif* ayant pris naissance dans les relations des deux familles des fiancés. D'autre part, le même avis (99) témoigne du scrupule juridique excessif de vouloir trouver une *preuve du consentement* de la fiancée. Si l'on suit le cours complexe du mariage annamite, on cherche en vain le moment où les enfants donnent leur consentement. Encore moins peut-il être question de preuve précise.

Au surplus, l'avis 147 règle cette question en disant que le mariage a toujours le caractère d'un accord entre deux

(96) S. p. l'auteur.

(97) A. 128.

(98) Ce qui permettra au législateur de prendre des dispositions convenables, c'est-à-dire analogues au Code Civil français. V. C. C. T., art 73: « L'homme avant dix-huit ans révolus, la femme avant quinze ans révolus, ne peuvent contracter mariage. »

L'avis 128 ne concorde pas avec l'avis 79, d'après lequel le jeune homme prend le bonnet viril à vingt ans, et la jeune fille prend l'épingle à cheveux à seize ans.

(99) A. 138.

familles. Le consentement des parents suffit donc, en principe, à la validité du mariage. Enfin, la question 162, traitant des causes d'annulation du mariage, indique que l'annulation peut être demandée: « lorsqu'il y a vice de consentement... violence et contrainte sur l'un des fiancés... (100) ».

Alors, on ne comprend plus: l'avis 138 cite la preuve du *consentement* personnel de la fiancée, consentement qui devient *inutile* à l'avis 147, mais dont l'absence constitue néanmoins, pour l'avis 162, un cas d'*annulation du mariage*.

Toujours à propos du mariage (101), le Comité dit: « Les causes de dissolution du mariage sont: la mort de l'un des époux... » Rien, à priori, ne peut faire supposer qu'il ne puisse pas en être ainsi. Mais alors pourquoi dire, à l'avis 152, que lorsque l'épouse principale, *chinh thât*, vient à mourir, elle a une continuatrice en la personne de la *kê-thât*, qui est par définition *l'épouse continuatrice*? Il faut donc admettre que l'union matrimoniale n'a pas été dissoute par le prédécès de la *chinh-thât*, mais qu'elle se poursuit avec une nouvelle collaboratrice assurant la continuité du mariage (102).

Le Comité demande, d'autre part: « La répudiation est-elle toujours très pratiquée? » (A. 175.) On répond qu'elle « n'est plus guère pratiquée qu'à la campagne dans les classes inférieures. Partout ailleurs, les époux ont recours à la procédure de divorce ». Rien ne permet de contester que la répudiation soit en régression au Tonkin, et qu'elle y soit généralement remplacée par le divorce (103). Mais il apparaît dans l'ensemble des avis traitant de la répudiation qu'on cherche à faire admettre la procédure du divorce, d'importation occidentale, comme ayant supplanté au Tonkin la répudiation. L'avis 180 affirme en effet que « le divorce est aujourd'hui entré dans les mœurs. D'abord pratiqué par la classe aisée (104), il devient de plus en plus

(100) A. 162, § 4.

(101) Malgré le nombre important des questions relatives au mariage traitées par les avis, il ne semble pas que le Comité ait décrit l'institution annamite du *lam ré* (faire le gendre) dont il sera parlé au cours de cette étude (*infra*, p. 96).

(102) V. aussi A. 154.

(103) Seule une *enquête statistique* menée à la campagne et dans les villes pourrait renseigner exactement.

(104) Ce qui lui confère évidemment une indiscutable orthodoxie.

d'un usage courant dans toutes les classes de la société. *L'institution de l'état civil l'a rendu nécessaire, la répudiation n'étant plus valable* (105) lorsque les mariages ont été régulièrement enregistrés ».

On conçoit déjà avec peine qu'une pratique locale aussi archaïque que la répudiation puisse s'effacer si rapidement devant une coutume récemment importée d'Occident; mais on ne comprend point qu'on puisse invoquer, pour empêcher la répudiation et « rendre nécessaire le divorce », une autre pratique occidentale — celle de l'état civil — purement administrative. On peut se demander, à cette occasion, ce que la coutume annamite — que le Comité est censé étudier — peut avoir de commun avec l'institution occidentale du divorce (106).

En résumé, les avis du Comité, malgré la matière qu'ils traitent, ne peuvent être considérés comme des travaux d'ethnographe. Leur cadre est trop exclusivement juridique; et ils sont incomplets (107), en raison de l'absence de renseignements statistiques (108). En outre, les avis résultent, semble-t-il, d'indications fournies par les mandarins et les Annamites cultivés des villes ou des agglomérations suburbaines du delta: ils ne traduisent donc qu'imparfaitement les mœurs paysannes et montagnardes. Enfin, la tendance occidentale est vraiment trop marquée.

(105) S. p. l'auteur.

(106) On admet que le divorce produit les mêmes effets que la répudiation. D'autre part, on estime qu'on peut aller jusqu'au divorce par consentement mutuel (A. 182), par analogie avec la répudiation (A. 169).

(107) « Les questions de droit coutumier annamite, écrit M. NGUYỄN VAN TÔ, ne sont pas de celles que l'on puisse résoudre à priori par un raisonnement abstrait et une conclusion générale. » — Note bibliogr. C. C. T. in B. e. f. e. o. 1932, p. 525.

(108) Les avis du Comité auraient besoin d'être complétés par des indications tirées d'enquêtes statistiques menées en différents points du territoire.

Au cours de la présente étude, on signalera, quand l'occasion se présentera, la nécessité d'investigations de cet ordre. Des enquêteurs isolés y ont bien procédé avec leurs seules ressources. R. DELOUSTAL notamment s'est livré à des enquêtes personnelles, pour commenter le Code des *Lé*, sur la vocation héréditaire des filles au Tonkin, tant en ville qu'à la campagne. (B. e. f. e. o. 1911, p. 53.)

Il faut également noter qu'il serait utile d'avoir des renseignements topographiques sur la disposition des habitations annamites, dans le delta et dans la haute-région tonkinoise.

*
**

Cependant, on ne saurait nier l'importance considérable des travaux du Comité de Jurisprudence.

Ils tendent d'abord à détruire certaines erreurs occidentales sur les mœurs annamites, et à annuler ainsi des causes de malentendus. En voici un exemple (109) entre autres. Le droit pour la veuve annamite de jouir des biens composant la succession de son mari défunt avait fait assimiler, à tort, le cas de la veuve annamite à celui de la veuve *usufruitière* française (110). Or, cette expression ne convient nullement à la conception que se font les Annamites du droit de la veuve. En effet, celle-ci ne possède pas seulement sur les biens successoraux de son mari tous les pouvoirs d'administration. Elle a aussi des pouvoirs de disposition que détenait le défunt, et elle ne les abandonne pas du fait que le fils devient majeur (111). Le Comité a le mérite d'avoir précisé cette notion et repoussé l'expression de « veuve usufruitière ».

Les avis tendent, en outre, à supprimer les contradictions multiples entre coutumes annamites d'une part, et législation (112) et jurisprudence d'autre part. On a déjà utilisé les matériaux de l'enquête pour mettre la législation tonkinoise en concordance relative avec les coutumes actuelles par l'établissement d'un code qui respecte dans l'ensemble les grandes institutions de l'Annam. C'est la première fois qu'un travail de cette envergure est réalisé. Les Annamites, désormais, seront généralement régis et jugés comme ils sont, et non comme ils devraient être et n'ont jamais été.

Tout en constituant un compendium utile aux Occidentaux le Recueil n'a pas été indifférent, au moment de sa

(109) De même, le Comité précise que « l'idée de la réserve est inconnue dans la coutume. » (A. 215); — que « l'idée d'acceptation d'une succession sous bénéfice d'inventaire est inconnue dans la coutume. » (A. 222); — que « le principe du report des biens à la masse héréditaire n'est pas obligatoire. » (A. 245), etc...

(110) Cf. H. SOLUS (*All. aux élèves de l'Ec. Col. de Paris* 1934): « l'épouse [annamite] de premier rang a un droit d'usufruit au décès du mari ».

(111) A. 50. Cf. A. 51.

(112) Un résultat certain aura été acquis, celui d'acclimater chez les Annamites du Tonkin un vocabulaire et des notions juridiques.

parution, aux Annamites cultivés. En effet, un certain nombre d'entre eux ont été incités à publier des études et des thèses (113) où les auteurs cherchent généralement à retrouver l'existence d'un fonds coutumier vraiment national. On essaiera dans la présente étude de les suivre sur ce terrain, et plus particulièrement en joignant pour la PREMIÈRE FOIS deux questions qui leur tiennent à cœur, celle des biens culturels familiaux, et celle de la situation de la femme dans la famille.

(113) Les études ou thèses d'Annamites pouvant être citées soit pour avoir été provoquées ou inspirées par les travaux du Comité, soit plus simplement pour avoir tenu compte des Avis, sont notamment :

NGUYEN-VAN-TÔ, *Questions de Droit coutumier annamite*. Hanoï, Etudes (Phap-Viên-Bao), 1931.

NGUYEN-MANH-TUONG, *L'Individu dans la vieille Cité annamite*. Montpellier, Thèse, 1932.

LE-VAN-HỒ, *La Mère de Famille annamite*. Paris, Thèse, 1932.

DUONG-TAN-TAI, *La Part de l'Encens et du Feu*. Saïgon, Traité, 1932.

DANG-TRINH-KY, *L'Engagement des Personnes en Droit annamite*. Paris, Thèse, 1933.

BUI-TUONG-CHIEU, *La Polygamie dans le Droit annamite*. Paris, Thèse, 1933.

LE-VAN-DINH, *Le Culte des Ancêtres en Droit annamite*. Paris, Thèse, 1934.

NGUYEN-HUY-LAI, *Les Régimes Matrimoniaux en Droit annamite*. Paris, Thèse, 1934.

CHAPITRE PREMIER

DEVOLUTION DU HUONG-HOA (d'après le Comité de Jurisprudence)

Le culte des ancêtres (1) est plus ou moins dispendieux suivant la situation de fortune des familles annamites. L'héritier cultuel ne remplit vraiment son devoir vis-à-vis des ancêtres que s'il fait tout ce qu'il peut pour donner au culte domestique le maximum de splendeur. Parents et public apprécient. On ne saurait affirmer que la perennité

(1) *C. des A.* — On a vu sup. (p. 16), à propos du rapprochement de la Cité annamite avec la Cité antique, qu'il ne fallait pas confondre le culte des ancêtres en Annam avec le culte domestique de l'antiquité latine. D'une façon générale, il faut se garder d'assimiler le culte des ancêtres au culte des morts. Dans le culte des morts, tous les défunts, quels qu'ils soient, sont honorés par des rites divers, « en général publics ». Le culte des ancêtres, au contraire, a lieu au sein des groupements se réclamant d'une descendance commune en vue d'honorer les mêmes ancêtres. (B. DESCAMPS, in *Le Génie des Religions*, p. 250; H. MASPERO, *La Chine antique*, p. 218.)

De même, il ne faut pas confondre le culte des ancêtres, purement familial, avec le culte extra-familial des Esprits (SCHREINER, *Les Institutions annamites*, II, p. 137) ou celui des Génies, tel par exemple que celui que rend le village dans les temples (*dinh*) dédiés aux Génies tutélaires, donnant lieu à des manifestations « tout simplement imaginées, et imposées à la masse superstitieuse par les sorciers... » (Revue *Thán-Kinh*, 1928, n° 8, p. 766). V. contra L. CADIÈRE, *des Miss. Etrang. in L'Annam* (p. 78), d'après lequel les ancêtres « ne sont qu'une petite partie de l'armée immense des esprits, et le culte des ancêtres n'est qu'un des aspects divers de la religion des Annamites. » V. aussi l'opinion de HOVELAQUE (*La Chine*, p. 129) sur le culte des ancêtres. « Religion tout humaine, sans métaphysique, sans église, sans prêtres autres que le père de famille, sans autre dieu que l'humanité, sans ciel ni enfer, trouvant sur la terre et dans la vie son principe, ses fins, ses sanctions et ses récompenses... »

Rapp. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE in *Manuel d'Hist. des Religions* (p. 46) : « Ce que cette religion a de plus remarquable, à côté de l'absence d'une mythologie et d'une doctrine, c'est qu'elle n'a pas de prêtres. »

du culte des ancêtres dépend uniquement de l'existence des fondations cultuelles; au contraire, les familles pauvres peuvent rendre le culte à peu de frais.

Les biens de culte (2) permettent seulement d'en soutenir l'éclat; ils constituent aussi, pour l'opinion publique, une base d'appréciation de la piété filiale des descendants. Un clan familial est classé selon l'importance de ses dépenses. Les familles riches usent du caractère ostentatoire (3) des solennités du culte pour consolider leur rang dans la cité, par des fondations dont le pouvoir somptuaire se manifeste au décès des parents.

Toutefois, l'autel du culte est seul « indispensable pour la religion des ancêtres » (4). Chez les gens pauvres, l'autel se réduit « très souvent à fort peu de choses: une table, un cendrier, une tablette de culte, un brûle-parfum et des flambeaux... (5). C'est quand le défunt est plus fortuné qu'apparaissent successivement les divers autres biens à destination cultuelle, en premier lieu la maison du culte, en second lieu le bien de *huong-hoa*; si la succession est encore plus riche, on y ajoute un *ky-diên* (6) dont les revenus servent aux anniversaires funèbres, ou encore un *ma-diên*, dont les revenus doivent permettre l'achat d'objets

(2) Les biens de culte sont désignés en ann. par l'expression *tu-san* (*tu*: culte, *san*: bien). Ce sont des biens dont les revenus permettent d'une manière générale, d'entretenir soit le culte des Génies, soit celui des ancêtres.

Les biens de culte (*tu-san*) doivent être distingués des terrains de sépulture *phân-diên* (*fan-t'ien*) ou *tô-phân* (*tsou-fan*), uniquement destinés à recevoir les dépouilles mortelles des membres de la famille.

(3) DUONG-TAN-TAI, *op. cit.*, pp. 101, 102, 248, 249, 268, 269.

(4) A. 278, Al. 3.

(5) Si les parents ne laissent pas de biens, l'héritier cultuel doit « entretenir cet autel, prélever sur ses gains les sommes suffisantes pour acheter l'encens, le luminaire et les divers objets que nécessite la célébration des cérémonies cultuelles » (même avis).

(6) Le *ky-diên* peut donc, pour un même culte, se superposer au *huong-hoa* et à la maison du culte. Il est spécialement destiné à la célébration des anniversaires funèbres du constituant ou de l'un de ses parents. *Ky* signifie, en effet, anniversaire. Ce bien cultuel peut être confié à la grande parenté, ou à une seule branche familiale. Il présente cette particularité de pouvoir être géré à tour de rôle (*luan-phiên*), soit par tous les membres du clan familial, soit par un représentant de chacune des branches de la famille. Le *ky-diên* ne peut être donné. Par contre, il est possible de le vendre ou de l'échanger avec le consentement de la parenté intéressée. Au cas d'inaccomplissement des obligations cultuelles, le parent négligent peut être destitué par la famille. A. 323, §2. *Ky-diên*, V. aussi A. 278.

votifs (7). Plus la succession est riche, plus on peut créer d'autres biens culturels à destination particulière (8).

En outre, une personne dépourvue d'héritier peut instituer une fondation de *hâu* (9) en faveur soit d'une pagode (10), soit d'un village ou de toute autre agglomération.

(7) Il s'agit de copies en papier d'objets usuels, exécutées entre le premier et le deuxième anniversaire de la mort, et brûlées à la fin du sacrifice. Les Annamites pensent qu'ainsi « les objets seront reçus par les morts dans l'au-delà ». LE-VAN-DINH, *Le Culte des Ancêtres en Droit annamite*, p. 58.

Le *ma-diên* tend à disparaître de la coutume tonkinoise.

(8) Outre les fondations qui viennent d'être citées, la coutume tonkinoise en connaît d'autres. Par exemple le *mô-diên* (rizière de tombeaux) servant à l'entretien des sépultures des ancêtres du rang de trisaïeul.

Le *Kia-li* ou Rituel familial de la Chine ancienne, en parle en disant : « ...Lorsque la parenté était éteinte, on les érigait (ces rizières) en rizières de tombeaux (*mô-diên*). » DELOUSTAL, B. e. f. e. o., 1911, p. 50.

De même, le *tê-diên* (rizières des sacrifices) servant à payer les frais de sacrifices et de cérémonies commémoratives les jours de fêtes officielles ou d'anniversaires. Cette institution existait dans la vieille coutume chinoise. Le *Kia-li* dit que pour les successions *intestat* « on prenait la vingtième partie des rizières pour les constituer en rizières du culte (*tê-diên*) ». B. e. f. e. o., 1911, p. 52. — D'après DELOUSTAL (*loc. cit.*), les expressions de *tê-diên* et *mô-diên* ne sont plus guère employées, et sont remplacées par celles de *ky-diên* et *hâu-diên*. Le *tê-diên* paraît être la forme archaïque chinoise de l'institution annamite du *huong-hoa*.

Dans la Chine *actuelle*, particulièrement province de *Kiang-Sou*, le culte domestique est assuré de la façon suivante :

Dans la plupart des familles de la classe moyenne et chez les gens pauvres, l'héritage étant également réparti entre tous les fils sans réserver de part pour le culte, chacun des descendants rend les honneurs posthumes aux ancêtres, à ses frais, dans sa propre maison (Rapp. culte rendu par chefs de *gia ann.*, p. 23).

Quant aux familles riches ou seulement aisées, elles ont l'habitude de prélever sur le patrimoine, au moment de la succession, une part destinée à payer les frais culturels. La quotité et la consistance de ce bien réservé varient selon les familles. Son administration est assurée soit collectivement par l'ensemble des enfants, soit, à tour de rôle, par chacun des fils ou descendants mâles. (Rapp. du *ky-diên*, p. 40, et du *luân-phiên*, p. 49.) Le culte est célébré dans un petit temple ancestral appartenant à chaque famille (fam. au sens large, clan).

Nota. — L'égalité des sexes proclamée par la nouvelle législation chinoise (1928-1931) et notamment le droit reconnu aux filles de concourir au partage héréditaire, au même titre que les garçons, reste encore généralement dans le domaine théorique.

Ces renseignements sont dus à l'aimable obligeance de M. PEO YU de Shanghai.

(9) Ou *hâu-diên*. *Hâu* peut être correctement traduit par : perpétuation, postérité; *diên* : rizière.

(10) On distingue la pagode bouddhique (*chua*) du temple communal de village (*dinh*) où est célébré le culte du génie tutélaire du village. Il y a le *hâu-chua* et le *hâu-dinh* (fondation à la pagode et fondation au temple du village).

ration (11) pour célébrer, à des périodes fixées par le fondateur (12), le culte de ce dernier ou d'un de ses parents (13).

La fondation cultuelle la plus connue est constituée en prélevant sur l'héritage, une part dite *de l'encens et du feu* (14) : le *huong-hoa*. Cette appellation n'évoque aucune des particularités distinguant le *huong-hoa* des autres biens culturels, comme le *hâu-diên*, le *ky-diên*, le *mô-diên* (15), par exemple, désignés, comme on vient de le voir, de façon plus caractéristique. Il arrive d'ailleurs de confondre ceux-ci avec le *huong-hoa* lui-même.

Celui-ci se distingue cependant par sa composition et son rôle social et religieux (16). Il comprend (17) princi-

(11) On connaît au Tonkin le *Xa*: village; le *thôn*: hameau; le *giap*: groupement de plusieurs familles unies par des intérêts communs, surtout culturels; le *Xom*: groupement de plusieurs familles unies par des liens culturels et de voisinage.

(12) La fondation de *hâu* est établie par un contrat indiquant la situation et la contenance des immeubles, les obligations imposées au bénéficiaire, la quantité d'offrandes à faire à chaque fête cultuelle. Toute personne, sans distinction de sexe, peut constituer un *hâu*. Le *hâu* peut perdre son caractère de bien culturel si, pour inaccomplissement des charges, il est repris par son fondateur ou ses descendants, ou encore s'il est aliéné avec leur consentement. Le *hâu* est géré soit par le bonze de la pagode, soit à tour de rôle, par certains membres du groupement auquel il a été confié. A. 323, § 1, *Hâu-diên*.

(13) A côté des institutions culturelles de la famille, il existe au Tonkin des fondations en l'honneur des Génies. Les plus connues sont:

— le *than-tu-diên*, bien communal pour le culte du Génie tutélaire du village, constitué par les autorités communales, dont une part est gérée par le gardien de la pagode, et l'autre, à tour de rôle (*luân-phiên*), par les habitants chargés des offrandes au temple du village (*dinh*).

— le *phât-tu-diên*, fondation communale ou privée du culte bouddhique célébré à la pagode (*chua*).

— le *tu-van-diên*, destiné à Confucius et ses disciples, constitué par des cotisations;

— le *thanh-minh-diên*, rizière communale affectée au culte des Génies au moment des visites aux tombeaux;

— le *vo-phâ-diên*, rizière communale destinée au culte des Génies militaires, etc... A. 324.

(14) Ou de *l'encens et du luminaire*.

(15) Le premier est la rizière de la postérité; le deuxième, la rizière de l'anniversaire; le troisième, la rizière des tombeaux, etc. — V. *sup.* pp. 40-41.

(16) Il se distingue aussi du *hâu-diên* par son caractère familial. Tandis que le *hâu* sort de la famille pour être attribué à une pagode ou à un village, il n'en est pas de même du *huong-hoa*, qui, comme le *ky-diên*, est un bien culturel familial... ainsi que l'a justement noté C. BRIFFAUT dans son *Etude sur les biens culturels familiaux*.

(17) Il ne faut pas perdre de vue que le *huong-hoa* est théoriquement de constitution facultative. Il n'est pas obligatoire pour toutes les familles (A. 284). Le législateur du Code *Gialong* semble l'avoir estimé

palement des immeubles de rapport, c'est-à-dire des terres cultivables, généralement de bonnes rizières. La maison familiale contenant l'autel des ancêtres est également jointe au fonds cultuel (18). C'est là que se déroulent les cérémonies du culte.

Le *huong-hoa* sert à payer toutes les dépenses (19) du culte rendu tant aux anniversaires qu'aux fêtes saisonnières (20). Mais il arrive fréquemment que les produits du *huong-hoa* sont généralement supérieurs aux besoins du culte.

ainsi. Par contre, le Code des *Lê* obligeait les enfants à constituer un *huong-hoa* à la mort des parents décédés *intestat*, laissant des biens susceptibles de revenus. (C. *Lê*, art. 287, B. e. f. e. o., 1910, p. 500.) Cette obligation était également étendue par la loi des *Lê*, aux parents eux-mêmes disposant d'un patrimoine. En fait, les Annamites profitent généralement du partage de leurs biens entre les enfants, pour créer un *huong-hoa*. Si des parents ayant des biens meurent sans tester, les descendants ont le devoir de réserver une part de *huong-hoa* dont l'héritier cultuel peut exiger la constitution. En l'absence de toute fortune, l'institution est facultative, mais les règles de la piété filiale font aux descendants possédant des biens l'obligation morale de créer un *huong-hoa* avec leurs propres ressources (A. 285).

(18) Le Comité de Jurisprudence distingue dans le *huong-hoa* les terres produisant un revenu, de la maison du culte *tu-duong* (*sseu-t'ang*) en ajoutant (A. 278) que dans les familles peu aisées qui ne possèdent pas une maison de culte, l'héritier cultuel assure le culte dans sa propre maison. Cf. C. C. T. (art. 394), disposant que le *huong-hoa* « se compose de tous biens susceptibles de produire un revenu... »

En ce qui concerne les terrains de sépulture *tô-phân*, restant comme le *huong-hoa* la propriété indivise de la famille, ces biens n'entrent pas à proprement parler, dans la constitution du *huong-hoa*. Ils demeurent à la disposition des membres de la parenté qui peuvent à leur gré venir se recueillir devant les tombeaux.

En outre, les terrains sépulcraux sont en principe imprescriptibles, insaisissables et inaliénables, sauf expropriation pour utilité publique, ou déplacement volontaire des tombeaux par décision de la famille. (Cf. PHILASTRE, C. A., t. II, p. 137; E. TAVERNIER, C. R. de *Duong-tân-Tai*, *La Part de l'Encens et du Feu*, in Bull. de l'Enseignement Mut. du Tonkin, pp. 154, 159.)

« C'est sur le terrain affecté au *huong-hoa*, écrit DÜRRWELL, que se trouvent les tombeaux de la famille, et leur entretien est également assuré à l'aide de revenus spéciaux de cet immeuble. » — *La Famille annamite et le Culte des Ancêtres*, in Bull. Et. Ind., p. 14.

(19) C'est pour cette raison que le *huong-hoa* comprend des biens produisant un revenu. Ils ne doivent pas être fongibles. Aussi, la tradition annamite a-t-elle toujours décidé, dans sa sagesse, que seuls les immeubles, et plus spécialement les rizières productives, composent le *huong-hoa*. Il est contraire à la coutume et fort imprudent pour l'avenir de l'institution cultuelle, de décider, comme l'a fait le législateur de 1931, que ce bien cultuel peut être constitué de valeurs mobilières, qui sont éminemment consommables. « Le *huong-hoa* est la portion mobilière ou immobilière du patrimoine... » dispose l'art. 394 C. C. T. — Contre la décision du législateur, V. LE-VAN-DINH, *Le culte des ancêtres*, p. 65. — Cf. A. 279 et 280.

(20) On a vu *sup.*, pp. 40-41, qu'au contraire le *ky-diên* sert uniquement aux anniversaires, et le *ma-diên* à acheter les objets votifs.

L'excès de revenus reste à la disposition de l'héritier culturel (21) qui l'utilise, soit pour aider des parents pauvres, soit pour lui-même. On a pris l'habitude, usant de la terminologie juridique, de désigner cet héritier par le nom de: bénéficiaire du *huong-hoa*. Cette appellation est parfaitement exacte si l'on se réfère à l'expression annamite disant que l'héritier « mange le *huong-hoa* (*an-huong-hoa*) (22). » Le bénéficiaire a ainsi la jouissance totale d'un bien commun, d'une part indivise d'héritage (23). Il en dispose pour assurer les devoirs de sa charge consistant non seulement dans l'entretien du culte proprement dit, mais encore dans la nécessité de réunir la parenté chez lui, à certaines dates, et de maintenir les relations entre les différents membres de la famille (24).

*
**

La question qui domine la matière du *huong-hoa* est celle de sa dévolution. La règle veut que le *huong-hoa* revienne à l'héritier culturel (25). Celui-ci assume un rôle important dans l'organisation familiale. Aussi, le fait de suivre le bien culturel entre les mains des héritiers possibles est un bon moyen de comprendre le fonctionnement de l'organisation domestique.

(21) DUONG-TAN-TAI, *op. cit.*, p. 268.

(22) A. 278 (al. 1).

(23) Le bénéficiaire ne possède donc pas, sur le bien culturel, un droit de propriété absolue (A. 281), mais seulement un droit de jouissance et d'administration, en attendant qu'à son propre décès, son héritier culturel recueille à son tour, dans les mêmes conditions, la part de *huong-hoa*. Pour cette raison, il n'est pas possible que le bénéficiaire modifie de sa propre autorité, la composition du *huong-hoa*, qui ne peut être changé que par la parenté intéressée (même avis).

(24) Le *huong-hoa* alimente donc le culte rendu à un parent par un descendant ou par une personne en tenant lieu, tandis que le *hau-diên* sert généralement au culte d'un défunt sans postérité. V. cependant p. 52.

(25) En se gardant expressément de vouloir expliquer la coutume annamite par les mœurs chinoises, on est bien obligé de signaler le *Kia-li* (Rituel familial de la Chine ancienne) disposant que la part de biens culturels était confiée « au fils aîné issu de droite lignée (c'est-à-dire à l'héritier culturel) qui s'en servait pour subvenir aux frais du culte » en application du principe de la communauté de culte (*l'ong-tsong*). M. GRANET, *La Civilisation chinoise* (p. 369 dans son analyse du *Yi li*) ; et *La Religion des Chinois*, pp. 81 sq.

Sur l'influence de la Chine sur l'Annam, v. R. GROUSSET, *Le Réveil de l'Asie*, p. 230.

Les auteurs (26), comme on l'a vu dans l'introduction, se sont plus spécialement attachés à l'étude d'une question controversée: l'aptitude des femmes à recueillir l'héritage culturel.

On pensait autrefois que la part du feu et de l'encens devait être obligatoirement attribuée à un parent agnatique mâle du défunt, et d'une génération inférieure à celui-ci (27). Ce système est incontestablement celui de la législation de *Gia-Long*. Il est aussi, selon le Comité, celui de la coutume actuelle. Mais les enquêteurs reconnaissent qu'à l'encontre de ce système « il existe aujourd'hui un fort courant » (28), qui ne serait d'ailleurs qu'un retour à la coutume telle qu'elle résulte de la législation des *Lê* (29).

Il est exact, en effet, que le Code des *Lê* permet dans certains cas de prendre comme héritière culturelle la fille aînée du défunt ou celle qui en tient la place. Bien plus, il édicte les règles de dévolution suivant lesquelles, dans le cas envisagé, le *huong-hoa* passera aux enfants des filles, c'est-à-dire à des cognats de noms différents, par exemple, un Tràn, puis un Pham, etc... Ces principes, posés par la législation des *Lê* concurremment avec ceux de la dévolution exclusive aux agnats, paraissent contenir quelque chose de plus que ce dont on s'est empressé de faire état.

En ce qui concerne le mode de dévolution aux agnats, les règles suivies paraissent avoir été immuables dès l'antiquité à l'époque de la domination chinoise (30). A cet

(26) V. notamment C. BRIFFAUT, *Etude sur les Biens culturels*, pp. 100 sq. — Cl. E. MAITRE, C. R. C. Briffaut. *Etude sur les Biens culturels* (B. e. f. e. o., 1908, pp. 236-249). — E. TAVERNIER, *Le Culte des Ancêtres. La Famille annamite*, pp. 29, 30, 56 sq. — TRAN-VAN-LIEU, *Les substitutions fideicommissaires. La Piété filiale comme fondement du Droit annamite*, pp. 60, 61. — L. CADIÈRE, *La Famille annamite* (Bull. A. V. Hué, 1930, pp. 391 sq.). — M. NER, *La Cité antique et l'Annam d'autrefois*, p. 23. — NGUYEN-VAN-TO, *Questions du Droit coutumier*, pp. 5 à 11. — DUONG-TAN-TAI, *La Part du Feu et de l'Encens*, pp. 32, 53, 224, 233, etc.

(27) Par le jeu de la filiation agnatique, les bénéficiaires successifs du *huong-hoa* portent inévitablement le même *ho* que tous leurs ancêtres.

(28) A. 301 (al. 2).

(29) V. *inf.*, pp. 54, 61 sq.

(30) C'est donc logiquement que Deloustal a recours aux anciens textes chinois, comme le *Nghi-lê* (*Yi-Li*), pour interpréter le système de dévolution culturelle qui intéresse à la fois la désignation de l'héritier culturel, et par suite la transmission du bien de *huong-hoa*. L'expression de *huong-hoa*, dans le sens de biens culturels d'une espèce

égard, il n'y a guère de différence entre la législation des *Lê* et celle des *Nguyễn*. Les avis du Comité reproduisent la loi, en signalant, à l'occasion, les divergences d'application sur les points obscurs.

Le point essentiel est que l'héritier cultuel doit être le fils aîné de l'épouse principale, le *dich-tu* (*ti-tseu*). Les autres fils participent au culte ancestral, au moins par leur présence et souvent par des contributions diverses (31). Bien qu'ils se joignent à leur frère aîné, celui-ci détient seul le privilège de rendre les honneurs posthumes. Il en a la charge d'une façon absolue et reçoit à cet effet le fonds de *huong-hoa*. Il est le chef de la lignée *tôc-truong* (*tsou-tchang*). Ses frères mariés, dont le groupe familial forme un établissement séparé (32), sont seulement chefs de famille (33), ou *gia-truong* (*kia-tchang*).

Si celui-ci, simple chef de ménage, participe uniquement au culte sans le célébrer lui-même, il n'en sera pas de même de son propre fils aîné, enfant de sa femme principale. Ce fils aura un ancêtre à lui, et sera un petit chef de parenté. Un *huong-hoa* aura été créé en sa faveur par son père et sa mère. Si cette création a été omise, bien qu'il existe un patrimoine, les enfants y procéderont avant

bien déterminée ne paraît pas connue en Chine. Le *Gia-lê* (*Kia-lî*) parle ainsi qu'on l'a vu *sup.* (p. 41) de *tê-diên* (*tsi-tien*) en ces termes : « Autrefois, lorsqu'on érigeait un temple ancestral, on faisait le relevé de toutes les rizières possédées (par la famille) et on prenait la vingtième partie de ces rizières pour les constituer en rizières du culte (*tê-diên*). Lorsque la parenté était éteinte, on les érigeait en rizières de tombeaux (*mô-diên*). Par la suite, qu'il s'agît de tablettes principales ou de tablettes adjointes, on procéda de la même façon. L'administration de ces biens était laissée au fils aîné issu de droite lignée, qui s'en servait pour subvenir aux frais du culte. Lorsque les ascendants défunts n'avaient pas laissé de rizières de culte, leurs enfants et petits-enfants constituaient eux-mêmes cette fondation, en donnant une part de leurs rizières; ils établissaient entre eux un contrat qui était porté à la connaissance de l'autorité. Les rizières de culte ne pouvaient être données en nantissement. Lorsque la parenté s'éteignait (à la cinquième génération) elles étaient transformées en rizières de tombeau. » Ed. An. t. I, p. 9. V. DELOUSTAL, in *La Justice dans l'ancien Annam. Appendices* (B. e. f. e. o., 1911, p. 52).

(31) Il est bien entendu que tous les frais du culte sont à la charge de l'héritier cultuel, bénéficiaire du *huong-hoa*. Mais à l'occasion des anniversaires, les frères de l'héritier et même d'autres membres de la famille, apportent victuailles et cadeaux. Ils en ont l'obligation morale, résultant souvent d'une clause du testament de l'instituant (A. 278).

(32) Il peut leur arriver d'habiter sous le même toit que l'aîné.

(33) Ou chef de maison, ou de ménage.

le partage de l'actif successoral (34). Ce bien cultuel passera suivant la règle de fils principal en fils principal, et la dorite lignée s'enrichira progressivement d'ancêtres jusqu'à la cinquième génération. A compter de ce moment, à chaque génération, la tablette de l'ancêtre le plus éloigné sera retirée de l'autel, et le culte lui sera rendu d'une façon anonyme, collectivement avec les ancêtres plus anciens (35).

On peut se demander quel est alors le sort réservé au *huong-hoa* créé par l'ancêtre dont la tablette a été retirée de l'autel. Il ressort des explications du Comité (36) que la souche comprenant seulement les cinq (ou neuf) degrés de deuil, le *huong-hoa* affecté au culte de l'ancêtre de la sixième génération devient un bien *dông-tông*. Dans certaines régions, le bien continue à être transmis aux héritiers cultuels successifs. Ailleurs, il entre dans une masse spécialement affectée au culte rendu collectivement (37)

(34) A. 284.

(35) A. 321.

(36) A. 321. V. aussi A. 1.

(37) *Xuân-thu*. — A raison de l'importance, au Tonkin, du bien *dông-tông*, et à défaut de renseignements précis sur cette sorte de biens, il ne paraît pas inutile de lui comparer l'institution connue en *Cochinchine* sous le nom de *Xuân-thu*. L'auteur saïgonnais DUONG-TAN-TAI fournit sur cette institution, dans son ouvrage *La Part d'Encens et du Feu*, un exposé très détaillé. L'expression *Xuân-thu* signifie littéralement « commencement de printemps » parce que, contrairement au culte du *huong-hoa* qui est célébré le jour anniversaire du décès de l'ancêtre intéressé, le culte de *Xuân-thu* doit être célébré dans la première décade du printemps (p. 104). Le bien de *Xuân-thu* est confié aux descendants mâles et en général à l'exclusion du fils aîné, si celui-ci est détenteur d'un bien de *huong-hoa* (p. 102). Le *Xuân-thu* n'est pas considéré comme une masse dans laquelle viennent se fondre les *huong-hoa* périmés, mais comme une institution spéciale. La création d'un bien de *Xuân-thu* est un fait exceptionnel, voire rare, dont usent seulement les familles très riches et les « vieilles souches ». Il semble qu'en *Cochinchine*, le *huong-hoa* soit désaffecté, après un temps raisonnable. Les Annamites pensent en effet, qu'après un certain nombre de générations, le fait de rendre individuellement le culte à un ancêtre éloigné, ignoré des descendants, n'a plus sa raison d'être (p. 282). Pour procéder à la désaffectation, on réunit les membres intéressés en assemblée plénière. Les débats, généralement bruyants, durent plusieurs jours. Ce n'est pas la question de désaffectation qui est difficile à trancher. Le point délicat, c'est le partage anticipé du produit de la vente (p. 284).

Le Comité de Jurisprudence déclare, au contraire (A. 322), que le *huong-hoa* ne peut jamais être partagé. Il est en désaccord en cela avec l'article 398 du Code des *Lé*. Il semble bien, d'ailleurs, que le but social de l'institution soit d'obliger la parenté à maintenir dans l'indivision la portion cultuelle. De son côté, D.-T.-T. parle du morcellement de la propriété et du développement de la vie individualiste (p. 286) ainsi

aux ancêtres appartenant aux générations antérieures à la cinquième (38). Cette masse est administrée selon la déci-

que de la désagrégation de la famille (p. 381, n. 1). La cause en serait, selon lui, dans l'apparition de métiers, de concurrents et de besoins nouveaux, joints à l'accroissement de la population provoquant l'exode vers les villes (*loc. cit.*). La famille annamite actuelle « est morcelée à l'infini, et le partage est de règle » (p. 137).

(38) *Le huong-hoa à partir de la cinquième génération.* — Dans les régions où se poursuit indéfiniment la transmission du *huong-hoa* à l'héritier cultuel, il est probable que les divers *huong-hoa* constitués par les descendants de chaque génération s'accumulant entre les mains de l'héritier cultuel, finissent par constituer un fonds trop considérable. C'est sans doute pour éviter le développement exagéré d'une espèce de bien de main-morte, que le Comité admet la possibilité de la réduction du *huong-hoa* (A. 283).

Si, au contraire, le *huong-hoa* périmé vient à chaque génération grossir le fonds destiné au culte collectif des ancêtres éloignés, ce fait implique que le *huong-hoa* demeure complètement distinct du reste du patrimoine.

On peut accessoirement supposer que dans le premier cas, la tablette de l'ancêtre antérieur à la quatrième génération est détruite, et, dans le deuxième cas, conservée. L'avis 321 du Comité précise que le culte nominal de l'ancêtre continue après la cinquième génération, s'il s'agit d'un ancêtre qui s'est distingué par des services rendus à la société ou à l'Etat, ou par ses vertus privées.

Il semble que le premier cas se rapproche de la coutume cochinoise, ainsi qu'on l'a vu à la note sur le *Xuân-thu*. On peut supposer que c'est dans ces conditions que les familles riches instituent — peut-être en réduisant le *huong-hoa* — un bien de *Xuân-thu*. Quoi qu'il en soit, le *huong-hoa* institué dans ce cas, paraît plutôt affecté à la généralité des cérémonies cultuelles, par conséquent aussi bien aux fêtes qu'aux anniversaires.

Dans la deuxième éventualité, où le *huong-hoa* est plus strictement attaché à la personnalité de tel ancêtre, il semble destiné à célébrer plus spécialement les anniversaires.

Si l'on se réfère à la définition du *huong-hoa* donnée par le Comité à l'avis 278, on voit que : « Le *huong-hoa* est l'ensemble des biens immeubles affectés au culte de celui ou de celle qui l'a institué, de son conjoint et des ascendants paternels dont l'instituant est lui-même l'héritier cultuel... Il est destiné à la célébration des diverses cérémonies cultuelles durant l'année, et ne doit être confié qu'à l'héritier cultuel... Le *ky-diên* est la part de biens qui peut, en outre, être affectée au culte de l'instituant ou d'un parent décédé dans l'année, sans aucune postérité mâle. Il est exclusivement destiné à la célébration de l'anniversaire de la mort de la personne par lui désignée. Il peut être géré, à tour de rôle, par divers membres de la parenté ou d'un groupe, suivant la volonté de l'instituant. »

D'autre part, M. DUONG-TAN-TAI apporte les précisions suivantes : « Le revenu du *huong-hoa* est selon la volonté du disposant réservé au culte de sa mémoire, ou au culte d'un ou plusieurs ancêtres désignés dans l'acte d'institution (p. 112)... Les cérémonies n'ont pas été limitativement énumérées par la loi. Du moins, ont-elles été fixées par la coutume. Brûler sur l'autel, dès l'aube et au crépuscule, des baguettes d'encens (*huong*) et des lampes ou des chandelles (*hoa*), célébrer l'anniversaire du décès de l'ancêtre pour lequel le *huong-hoa* a été créé, lui faire des offrandes pendant le *Tết*, visiter son tombeau à la fête du *Thanh-minh* (*Ts'ing-ming*), et balayer sa « dernière demeure », celle du *Tao-mô* (*Sao-*

sion de l'assemblée de famille, soit par le membre le plus âgé du *tông*, soit à tour de rôle, suivant le mode *luân-phiên* par les représentants de toutes les branches, à charge de subvenir aux frais des principales fêtes rituelles.

*
**

Après la cinquième génération, le groupe des descendants agnatiques de l'ancêtre déborde ainsi le cadre de la parenté, dite *cuu-tóc* (*kieu-tsou*) (39), des neuf (ou cinq) générations reliées par les obligations du deuil (40). On entre alors dans le cycle de la parenté *tông-tóc* (41) « comprenant tous les descendants d'un ancêtre commun, portant le même nom de famille et ayant le même culte ». Les honneurs posthumes rendus à l'ancêtre changent de caractère. En même temps, les biens affectés au culte ne sont plus obligatoirement administrés par le parent occupant le premier rang, celui qui a droit à la dignité d'héritier cultuel. L'assemblée de famille (42) est libre de choisir le système de roulement (43) ou le privilège de

mou), telles sont les pratiques essentielles que comporte le culte familial » (p. 247).

D.-T.-T. écrit en outre : « En général le bénéficiaire se fait un devoir de convier tous ses parents aux solennités du culte. Devoir moral, bien entendu, mais que la coutume a fini par consacrer. Les membres non invités ne manqueraient pas de se plaindre de lui. On sait que l'anniversaire du décès doit être célébré dignement, avec toute l'ampleur désirable. Il importe à l'intéressé de montrer qu'il n'a pas failli à sa tâche, et le repas offert à l'issue de cette cérémonie à la parenté, sert souvent de base à cette dernière pour juger de la façon dont le bénéficiaire s'est acquitté durant l'année, de son devoir suprême. » (*Ibid.*, pp. 268, 269.)

(39) A. 1, § 2. « La parenté *cuu-tóc* ou proche parenté qui comprend neuf générations. Elle va de soi-même jusqu'au trisaïeul, et de soi-même jusqu'à l'arrière-petit-fils... » V. p. 23, N.

(40) C. G., Art. 285 sq. — V. aussi *sup.*, p. 20.

(41) A. 1, § 3. « ...Le mariage est interdit entre membres d'un même *tông-tóc*. Entre personnes qui se reconnaissent une parenté dépassant cinq générations, le deuil n'est plus imposé. » V. p. 23, N. 65.

(42) V. *inf.*, p. 82, N. 49.

(43) *Luân-phiên* (*Louen-fan*). — D'après le Comité, le *luân-phiên* serait uniquement au Tonkin un mode d'administration de certains biens culturels. Il semble qu'en *Cochinchine*, si l'on se reporte à DUONG-TAN-TAI, le *luân-phiên* représente autre chose qu'un simple mode de jouissance des biens, et qu'il soit une sorte d'institution.

Cet auteur (*op. cit.*) donne des précisions sur le *luân-phiên*. En principe, ce bien passe successivement aux divers intéressés ou ayants-droit,

l'âge (44). Quel que soit le mode adopté, le bien culturel change fréquemment de mains, et son caractère de propriété indivise apparaît plus nettement. On est en présence d'un fonds commun appartenant indivisément à un groupe exogame de parents agnatiques liés par une communauté d'ancêtres d'une génération éloignée. Les revenus de ce

chaque année à tour de rôle, et par ordre de primogéniture. Le fils aîné n'a sur cette jouissance aucun droit particulier (p. 100). Un père de famille possédant peu de rizières et préférant ne pas procéder au partage, peut disposer que tous ses enfants, sans distinction de sexe, en jouiront successivement par année (p. 98). C'est là un mode tout indiqué pour les biens que le père a achetés sous condition de retrait (p. 98). Devient généralement bien de *luân-phiên* la part que les parents en donnant-partage, se sont réservée pour leur entretien dans leur vieillesse (*phan-duong-lao*) (p. 98). Ou encore le père réserve, en donnant partage, une part: au lieu de l'ériger en *huong-hoa* il l'attribue en usufruit alternatif, soit à tous ses enfants (cas général), soit à ses fils seulement (cas excessivement rare), avec obligation pour eux de célébrer le culte en son honneur (p. 99). Le père de famille n'ayant que des filles, peut utiliser ce moyen pour constituer un *huong-hoa déguisé*, appelé *huong-hoa-tac*, c'est-à-dire *huong-hoa* d'extinction (p. 99). Les enfants, garçons ou filles, peuvent, de leur plein gré, s'associer et former un bien de *luân-phiên* pour entretenir le culte de leurs parents (p. 99).

D.-T.-T. écrit d'autre part, que: « Le bien de *luân-phiên* n'est bien de culte que si le (ou les) disposant l'a ainsi stipulé. Dans la négative, le culte est facultatif pour les bénéficiaires. En effet, on ne néglige jamais de rendre les devoirs rituels: l'anniversaire du décès du parent fondateur du *luân-phiên* est célébré à tour de rôle pendant l'année de jouissance. Par amour-propre, les descendants luttent souvent à celui qui célébrera les cérémonies avec le plus de pompe et de magnificence. » (pp. 101 et 102.)

Dans la pratique, il est rare que les biens de *luân-phiên* soient maintenus comme tels au delà de la deuxième génération, à cause des complications consécutives à l'accroissement, par la naissance, du nombre des héritiers des différentes branches. Pour parer aux désordres éventuels, la coutume admet que les enfants et petits-enfants de bénéficiaires décédés peuvent, d'un commun accord, disposer de ces biens à leur gré, par vente ou partage (p. 101).

Il résulte de ces extraits, que les complications envisagées par l'auteur naissent du fait que pour lui, les ayants-droit sont obligatoirement des individus. Dans la coutume tonkinoise, au contraire, le mode *luân-phiên* peut être employé pour la masse des *huong-hoa* périmés, parce que les ayants-droit sont des chefs de branches et non point tous les individus des diverses branches. C'est au cours des fêtes et réunions familiales, que chaque membre de la parenté aura sa part des produits du bien commun. Bien plus, selon le Code des *Lé*, si le *huong-hoa* provenant d'un trisaïeul ou d'un ascendant à la cinquième génération ne doit pas être partagé, c'est, dit l'art. 398, « afin d'éviter les inconvénients déplorables qui résultent des revendications embrouillées. »

(44) Autrefois, en Chine, on prenait rang dans les tenues de cour d'après la dignité, et dans les assemblées rurales d'après l'âge. — Au Tonkin, il était de tradition de classer les communes selon que l'oligarchie qui dirigeait chacune d'elles dépendait du mérite (droit humain) ou de l'âge (prédominance des vieillards: droit divin). G. DUMOUTIER, *Essai sur les Tonkinois*, Rev. ind., mars 1907, pp. 306 sq.

bien servent au culte collectif ancestral au moment des principales fêtes religieuses saisonnières ou annuelles. On cesse alors généralement de célébrer l'anniversaire du décès de ces ancêtres (45).

Il semble que les parentés *tong-tòc* doivent accumuler un grand nombre de biens indivis, puisque les branches familiales de chaque génération ayant plus de quatre ancêtres immédiats, enrichissent d'apports nouveaux le fonds cultuel commun. Pour le culte rendu individuellement aux quatre ancêtres immédiats, une certaine solidarité entre les différentes branches de parenté tend indirectement à permettre l'enrichissement continu du fonds commun. Si, en effet, une branche est dépourvue de postérité mâle, le fils cadet d'une autre branche est choisi comme héritier cultuel, de manière à n'interrompre ni le culte, ni par conséquent la transformation du *huong-hoa* en fonds commun de la parenté *tông-tòc*.

Ces considérations s'appliquent au cas normal de successions cultuelles. Mais, il peut n'exister aucun parent capable de recueillir le *huong-hoa* en qualité d'héritier cultuel. Ce bien doit en effet être obligatoirement transmis à un héritier d'une génération inférieure à celle du défunt, en vertu du principe que le culte est rendu par un parent de génération inférieure à un parent prééminent (46), et jamais inversement.

On a vu (47) que, normalement, l'héritier cultuel est le fils aîné de l'épouse principale. Si le *dich-tu* est prédécédé ou incapable, c'est le fils aîné principal de celui-ci, le *dich-tôn*, qui devient héritier cultuel. Au cas de décès sans postérité mâle du fils aîné de l'épouse, on appelle à la dignité de fils principal, le second, puis le troisième fils de l'épouse (48).

A défaut de descendants mâles de droite lignée par l'épouse, on fait appel dans un ordre défini aux fils de

(45) Mais on continue à leur rendre le culte aux fêtes rituelles qui ont lieu le 3^e jour du 3^e mois, le 5^e jour du 5^e mois (A. 321).

(46) Le Comité dit (A. 3) : « Tout parent d'une génération est prééminent par rapport à ceux de la génération qui suit sans distinction de branches... Dans une même génération un parent d'une branche aînée est prééminent par rapport à un parent de la branche cadette. »

(47) V. *sup.*, p. 17, et aussi A. 86, 87.

(48) A. 299.

commune lignée, c'est-à-dire aux descendants mâles des femmes de deuxième rang (49).

En l'absence de postérité mâle, on a recours à des fils cadets des autres branches (50). Ce procédé, « qui est une institution d'héritier », est appelé *lâp-tu* (51). L'héritier, ou *thua-tu* (52), « doit appartenir obligatoirement à la même souche que le défunt. A défaut de proches parents, il doit être choisi parmi les parents éloignés portant le même nom que le défunt. Une personne qui n'a plus aucun parent de sa souche peut désigner un étranger à sa famille comme héritier cultuel. Dans ce cas, l'étranger prend ordinairement le nom de famille du défunt » (53). Cela revient à dire, sous des contradictions qui ne sont qu'apparentes qu'un ordre de préférence de l'adopté est obligatoire. On passe des parents proches aux parents plus éloignés, des neveux et petits-neveux aux cousins, étant entendu qu'il s'agit uniquement d'agnats d'une génération inférieure à celle du défunt. A défaut, on peut choisir un étranger, même portant un *ho* différent (54).

En toute éventualité, on peut instituer un héritier et assurer la transformation, après cinq générations, d'un fonds de *huong-hoa* en bien *dông-tông*. Lorsque le contraire se produit, lorsque le *huong-hoa* devient une fondation de *hâu* (55) avec attribution du bien cultuel au

(49) A. 299 (al. 2). « ...Deux cas peuvent se présenter: 1° S'il est établi dans la famille que les enfants suivent le père (*tong-phu*) c'est le fils le plus âgé des femmes de deuxième rang qui est le bénéficiaire du *huong-hoa*. C'est le cas le plus fréquent. 2° Si dans la famille il est établi que les enfants suivent la mère (*tong-mâu*) c'est alors au fils aîné de la première femme de deuxième rang que revient le *huong-hoa*. »

Cf. C. Lê, art. 388 (Décret de la troisième année *Hong-Thuan* 1511). « On choisira alors un fils *bien doué* d'une femme de deuxième rang. » Cf. DELOUSTAL, *La Justice*, B. e. f. e. o., 1910, pp. 500-505.

(50) A. 299 (al. 3).

(51) A. 320, 86.

(52) On nomme aussi le *thua-tu*: l'institué de postérité.

(53) A. 92.

(54) A. 92, *in fine*.

(55) *Hâu-diên* et *huong-hoa* co-existaient fréquemment pour un même culte à l'époque des Lê, lorsque l'instituant craignait une défaillance de son héritier cultuel (V. DELOUSTAL, B. e. f. e. o., 1911, p. 157). Pour le *hâu*, comme pour le *huong-hoa*, on distingue le culte collectif du culte rendu à une seule personne. Mais la distinction ne repose que sur le plus ou moins d'importance de la fondation. Il semble enfin que, théoriquement du moins, la pagode ou le village seraient tenus de rendre le culte indéfiniment.

temple bouddhique ou au temple de village, ou encore lorsqu'il revient aux descendants des filles (56), c'est soit par la volonté de l'assemblée de famille (57), soit en raison du dépeuplement de la parenté. Mais l'assemblée de famille est-elle complètement libre de s'abstenir de désigner un héritier cultuel et de modifier le caractère du *huong-hoa* en le transformant par exemple en *hâu-diên*?

Le nombre de parents constitutifs de cette assemblée (58) est d'autant plus restreint que le *huong-hoa* est de création plus récente. Ce groupe de parents peut être en mauvais rapports avec ceux de l'autre branche ou indifférents aux intérêts de la communauté *tông-tôc*. Aussi, veille-t-on à ce que l'assemblée de famille ne puisse abusivement exciper de la carence de descendance mâle. Le Comité assure que *si le défunt était lui-même héritier cultuel* (59), en l'absence de neveux et petits-neveux agnatiques, on recherchera nécessairement un héritier cultuel, sinon parmi les étrangers, du moins jusque dans les branches éloignées de la parenté.

Ainsi, lorsque le *huong-hoa* a été déjà dévolu à des parents agnatiques, on doit continuer à le transmettre selon le même mode. Quand le défunt n'était pas lui-même héritier cultuel, toute liberté est laissée, toujours à défaut de neveux agnatiques, d'instituer ou non un héritier cultuel. Il lui sera donc possible, au lieu d'instituer un *huong-hoa*, d'assurer son culte d'une autre manière, au moyen, par exemple, d'un *ky-diên* (60), ou d'un *hâu-diên* (61).

Le plus ou moins de liberté laissée à l'assemblée de famille dépend donc à la fois du degré d'éloignement de l'héritier cultuel possible, et du fait que le défunt était

(56) Il s'agit de cas envisagés par le Comité à l'avis 322. Cf. l'édit des *Lê* de 1494, art. 18 (B. e. f. e. o., 1911, p. 60) en cas de postérité éteinte avant la cinquième génération à partir de celui au nom de qui le *huong-hoa* a été institué, il est permis de désigner comme fils héritier cultuel un enfant d'une autre parenté, sinon le bien devient un bien religieux bouddhique. — V. *inf.* p. 65 (N.).

(57) V. *inf.* p. 82.

(58) V. *inf.*, *id.*

(59) A. 299. Souligné par l'auteur.

(60) A. A. 278-323, § 2.

(61) A. 323, § 1.

lui-même chargé de culte ou n'était qu'un simple *gia-truong*. L'assemblée de famille s'attache en principe, à présumer et à réaliser les désirs du défunt, que ce dernier n'a pas eu le temps ou la précaution d'exprimer. Si l'assemblée de famille a plus de latitude pour le culte d'un simple *gia-truong*, c'est que, sans doute, celui-ci est de son vivant plus maître qu'un *truong-tôc*, par exemple, des dispositions à prendre pour assurer son propre culte.

*
**

Quoi qu'il en soit, deux considérations importantes sont à retenir:

1° Une personne chargée de culte ne peut, à défaut de descendant mâle, désigner pour son héritier cultuel, son fils adoptif, le *con-nuôi* (62), à moins que ce dernier n'appartienne à la même branche que l'instituant, et ne soit, à défaut de fils de ce dernier, l'un des premiers appelés. Le simple *gia-truong* au contraire, est habile à désigner son fils adoptif *con-nuôi* sans condition d'origine, de préférence à des neveux agnatiques.

2° Il est maintenant admis que le chef de *gia* peut même confier son culte à une de ses filles, en la préférant à ses neveux agnatiques. Le Comité prétend bien que la loi et la coutume jugent les filles inaptes à rendre le culte (63), donc à être bénéficiaires du *huong-hoa*. Mais les enquêteurs reconnaissent (64) « qu'il existe aujourd'hui un fort courant pour faire déclarer les filles bénéficiaires du *huong-hoa*. » Ils ajoutent qu'« une conciliation entre les deux opinions paraît s'établir sur les bases suivantes: lorsque le défunt était l'ainé des fils de la branche directe et, par conséquent, l'héritier cultuel, la désignation de l'héritier cultuel mâle est obligatoire. Cet héritier cultuel doit être pris dans l'ordre institué par la loi. Au contraire, quand le défunt est un fils cadet qui n'a pas de charges cul-

(62) A. 98. Le *con-nuôi* est un enfant adoptif ordinaire qui n'est pas normalement destiné, comme l'est le *thua-tu*, à être héritier cultuel V. *inf.* p. 104.

(63) A. 96. Le Comité a eu la précaution d'ajouter « en principe ». V. aussi A. 301 (al. 1).

(64) A. 301 (al. 4).

tuelles (65), le choix d'un héritier cultuel pour son culte personnel n'étant pas obligatoire, il est libre d'instituer l'une de ses filles qui sera bénéficiaire de la part de *huong-hoa* qu'il aura constituée pour son propre culte. »

On avance en faveur du droit des filles à bénéficier du *huong-hoa* à défaut de fils, un argument d'ordre psychologique qui montre bien les particularités du cas du fils cadet, simple *gia-truong*, et père de famille sans postérité mâle. Sans doute, comme tous les Annamites, ce père aurait préféré engendrer au moins un garçon. Mais puisqu'il y a des filles, « elles devraient être choisies (66) comme héritières cultuelles, et bénéficier du *huong-hoa* de préférence à un neveu ou à un parent plus éloigné, pour lequel le défunt pouvait n'avoir *que très peu d'affection* (67) ».

Il semble que l'argument vaille également pour le fils aîné, chef de *tộc*. Mais il est difficile d'interpréter l'avis des enquêteurs sans tenir compte de ce que l'argument a été uniquement donné pour le simple chef de maison, dépourvu de charges cultuelles. L'aîné, *truong-tộc*, doit de l'affection à toute la parenté dont il est le chef. Le cadet, qui n'est pas tenu à la même obligation morale, s'attache d'abord à ses proches, vivant à son foyer.

L'affection du chef de famille ne s'arrête pas aux descendants de la première génération. Les expressions toujours employées de *dich-tu dich-tôn* et de *tu-tôn* témoignent assez qu'on envisage toujours les petits-enfants (69). Ce n'est donc pas seulement la fille que le *gia-truong* préfère à ses neveux agnatiques, c'est en même temps un petit-fils et un arrière petit-fils. Or, ceux-ci ne portent point le *ho* du *gia-truong*, mais le nom du gendre de ce dernier. Est-ce que la personnalité du gendre, le fait qu'il habite ou non sous le toit du beau-père, qu'il est lui aussi l'objet de son affection, ne sont pas pour quelque chose dans le choix que

(65) S. p. l'auteur.

(66) A. 301 (al. 2).

(67) S. p. l'auteur.

(68) On rappelle que ces expressions signifient: *dich-tu*: fils principal; *dich-tôn*: petit-fils principal; *tu-tôn*: enfants et petits-enfants.

(69) Suivant la thèse du Comité (A. 322), suivie en cela par le législateur (C. C. T., art. 406), lorsque la fille héritière cultuelle vient à mourir, le *huong-hoa* dont elle avait la garde et l'administration passera à son fils aîné et à son petit-fils aîné.

fera ce beau-père entre les diverses alternatives qui s'offrent à lui? Quand un chef de famille préfère sa fille comme héritière cultuelle à ses neveux agnatiques, n'est-ce pas parce que son gendre étant venu vivre à son foyer, le *gia-truong* s'est pris de grande affection pour ses petits-enfants portant cependant un nom différent? Combien de cas de ce genre trouverait-on au Tonkin? Il serait facile d'y répondre par une *enquête statistique*.

Si cette enquête établissait que, dans le cas de la fille héritière cultuelle, le gendre vient ordinairement vivre avec ses beaux-parents, un rapprochement s'imposerait avec un usage constaté par le Comité chez les indigènes de la haute-région et récemment consacré, lui aussi, par la nouvelle législation tonkinoise (70). Chez les populations *Thô* et *Nung*, notamment dans la province de Lang-Son, « le gendre est souvent adopté comme héritier cultuel par ses beaux-parents qui n'ont pas d'enfant mâle. Le testament (71) [des beaux-parents en sa faveur] comporte une clause spécifiant que *si jamais le gendre abandonne la famille de sa femme* (72), il perdra le bénéfice du *huong-hoa* et son droit à l'héritage » (73).

Peut-être par là même, un rapport se trouverait-il établi entre deux facultés exclusivement reconnues en matière d'héritier cultuel, au cadet simple *gia-truong*: celle de choisir sa fille et celle de désigner un adopté *con-nuôi*. Les *con-nuôi* (74) apparaîtraient alors comme des gendres — ou des brus — en expectative. Ainsi, grâce à ces traits de mœurs dont il ne reste que des survivances, on pourrait chercher à identifier les coutumes archaïques d'où dérivent les diverses solutions données au Tonkin à la question du culte des parents décédés sans descendance mâle.

Pour le moment, il convient de rapporter les termes du

(70) C. G. T. 406 (al. 2).

(71) TESTAMENT est le terme même employé par le Comité à l'avis 301.

(72) S. p. l'auteur.

(73) L'avis 301, al. 6, ajoute: « D'une façon générale, en matière de succession cultuelle, les populations *Thô*, *Nung* et *Muong* suivent les traditions des Annamites du delta. »

(74) V. *inf.* p. 103.

Comité au sujet de la coutume des montagnards du Haut-Tonkin, où « le gendre est souvent adopté comme héritier culturel... (75) ». « Chez les populations *Thô* et *Nung*, notamment dans la province de Lang-Son, les filles mariées peuvent être instituées bénéficiaires du *huong-hoa* conjointement avec leur mari qui est désigné comme héritier culturel (76) par testament (77) avec l'assentiment des principaux membres des deux familles. Dans ce cas, le gendre abandonne le nom de sa propre famille (*ho*) pour prendre le nom de famille de son beau-père... » (78).

Il ne peut être question de dissocier les qualités d'héritier culturel et de bénéficiaire du *huong-hoa* pour les conférer l'une au mari, l'autre à la femme. Le but est de former, en l'absence de descendant mâle, un *ménage* capable de rendre le culte aux ancêtres. En regard de cette solution, en parfaite harmonie avec l'esprit ancien du culte ancestral (79), le système annamite actuel paraît double-

(75) A. 293 (al. 2).

(76) S. p. l'auteur.

(77) A. 301 (al. 3). Testament établi par les beaux-parents.

(78) L'avis 301 continue : « A la mort de celui-ci, il recueille son héritage sans que les filles et les petits-enfants du défunt puissent protester. En cas de divorce à ses torts et griefs, sa femme reste seule bénéficiaire du *huong-hoa*. C'est alors elle qui rend le culte en l'absence d'un fils majeur... » Cet avis renforce les termes de l'avis 293 (al. 2), disant que : « Chez les *Tho* de la province de Lang-Son, le gendre est souvent adopté comme héritier culturel par ses beaux-parents qui n'ont pas d'enfant mâle. Dans ce cas, il abandonne le nom de sa propre famille pour prendre le nom de famille de ses beaux-parents. » De même, l'avis 96 dit que « dans la haute-région, notamment chez les populations *Thô* des provinces de Lang-Son et de Cao-Bang, la coutume admet que le culte doit être rendu par les filles à défaut de garçons. Il faut toutefois que la fille soit mariée et que son mari consente à prendre le nom de famille de sa femme et à officier lui-même dans le culte à rendre à ses beaux-parents. »

(79) *Le couple conjugal*. — Il semble, en effet, que d'après la vieille tradition culturelle, les honneurs posthumes doivent être rendus à un couple d'aïeux par un couple d'époux. Dans le culte ancestral, l'individu n'a de valeur que comme partie d'un couple qui constitue l'unité dans la famille et dans la religion ancestrale. « L'époux et l'épouse, écrit M. GRANET (*La Polygynie sororale*, p. 60) prenaient part à un repas composé de façon à symboliser la dualité et l'union du couple conjugal ; par son effet, ils devenaient deux moitiés unies et comme un seul corps. »

Les époux vivants ne forment qu'un corps et constituent le couple conjugal « digne du sacerdoce jumelé » (*op. cit.*, p. 61). Les époux défunts forment le couple ancestral : « La femme est tellement associée au pouvoir culturel du mari, tellement destinée à former avec lui un couple d'ancêtres, que l'on voit, en dépit des mœurs humaines, tenter de s'établir la coutume de la sacrifier à la mort du mari : elle doit en

ment boiteux. Le culte est rendu à la première génération par une fille à défaut de fils; à la génération suivante, le petit-fils rendant le culte à son grand-père ne porte pas le même ho que son aïeul. Cette anomalie devenait iné-

tout cas garder le veuvage, le lévirat est interdit. » (*Op. cit.*, p. 86, XIX. et *Le-Ky*, I, p. 226).

D'où l'absolue nécessité du mariage. L'homme seul est incapable d'assurer le service du culte. Il faut la présence de l'épouse, auxiliaire indispensable. (M. GRANET, *La Religion des Chinois*, p. 86.) Un chef de culte, dit le *Le-Ky*, a absolument besoin, pour exercer son sacerdoce, de la collaboration d'une femme qui préside à ses côtés aux cérémonies cultuelles. (COUVREUR, *Le-Ky*, p. 408.) V. aussi M. GRANET, *La Civilisation Chinoise*, p. 387.

M. GRANET insiste sur cette idée, dans la *Polygynie sororale*, p. 59. « Le mariage a moins pour but de permettre à la race de se perpétuer que de fournir au mari une collaboratrice indispensable dans le service du culte ancestral. Quand on prend femme, c'est de cette nécessité où l'on est d'avoir une collaboratrice au sacerdoce que l'on s'autorise pour obtenir d'une famille qu'elle donne un de ses enfants. Quand on répudie une épouse, c'est en prétextant une incapacité de collaborer avec elle dans les fonctions sacerdotales que l'on espère faire accepter son renvoi dans sa famille natale. »

La collaboration de l'épouse est indispensable en raison de la disposition sur l'autel, des tablettes des ancêtres (c'est l'ordre appelé *tchao-mou*) classées, non en tenant compte de l'opposition des sexes, mais par générations alternées (M. GRANET, *La Religion des Chinois*, p. 87), celle du père et du bisaïeul étant d'un côté, celle du grand-père et du trisaïeul de l'autre. La parenté étant classée en deux groupes, le chef de famille ne peut à lui seul rendre le culte à tous les ancêtres. Il ne peut adresser les honneurs posthumes qu'à son grand-père et à son trisaïeul, car il est du même côté de la même parenté qu'eux-mêmes. (M. GRANET, *La Polygynie sororale*, p. 62.) M. GRANET ajoute : « Si son mariage est normal, si sa femme est la fille de la sœur de son père, cette femme (qui fait nécessairement partie du même groupe que son oncle maternel, savoir son beau-père) est parfaitement qualifiée pour le sacerdoce du culte du père et du bisaïeul. Et l'on voit que la collaboration sacerdotale des époux est en effet obligatoire parce qu'elle dérive, comme les auteurs chinois en conservaient la tradition, des prescriptions anciennes relatives à l'exogamie, conséquences elles-mêmes de la règle ordonnant la séparation des sexes. » La présence de la femme est nécessaire pour parfaire l'unité du couple cultuel. L'épouse qui, comme le mari, « s'est préparée au sacrifice, vient l'assister : elle est qualifiée pour célébrer le culte d'une aïeule qui, comme elle, fut annexée à la famille à titre de bru ». (M. GRANET, *La Civilisation Chinoise*, p. 397.)

De ce qui se passait dans la Chine ancienne, il ne serait sans doute pas prudent de tirer, sans autre preuve, une conclusion pour l'Annam, malgré l'étroite parenté des Haut-Tonkinois avec les Chinois (Cf. L. C. BONIFACY, B. e. f. e. o., VIII, p. 362).

Cependant, on est bien obligé de constater que dans le culte ancestral annamite, le chef de famille ne rend pas à lui seul les honneurs posthumes. Son épouse est une auxiliaire précieuse. Elle prépare les offrandes, et s'occupe des détails de la cérémonie. Au moment de l'invocation, elle se place souvent à la hauteur du mari et fait des prosternations comme lui. En somme, elle participe activement au culte. V. L. CADIÈRE, *La famille et la religion*, in Bull. A. V. Hué, 1930, p. 394.

vable le jour où la coutume perdit de vue qu'il s'agissait de constituer un *ménage d'officiants*, et posa la question de l'aptitude des filles à rendre le culte et à bénéficier du *huong-hoa*. On pourrait croire que cette propension à poser la question de la capacité ou de l'incapacité féminine provient d'une méprise des Annamites contemporains, imprégnés d'individualisme occidental (80). Il n'en est rien. Le problème se pose ainsi pour eux depuis longtemps.

(80) Certains auteurs, en effet, ont émis l'opinion, plausible dans quelques cas à d'autres points de vue, que l'individualisme occidental avait ébranlé certaines institutions annamites, par exemple celle de la propriété collective. (C. BRIFFAUT, *Etude sur les Biens culturels*, pp. 154 sq.)

CHAPITRE II

Dévolution du huong-hoa

(Suite)

(Législation des Lê)

En faveur de la double thèse de l'aptitude religieuse des filles à rendre le culte à leurs parents défunts, et — conséquence civile de cette aptitude religieuse — à être bénéficiaires du *huong-hoa*, on a fait valoir que dans la vieille coutume annamite, consacrée par le Code des *Lê*, la fille était héritière culturelle, à défaut de fils, et bénéficiait alors du *huong-hoa* (1).

(1) Il semble que l'argument historique pourrait fort bien se retourner contre la thèse qu'il sert à défendre, s'il est d'autre part exact qu'*aujourd'hui*, comme l'affirme l'avis 310, à part de rares exceptions, les filles ne sont pas bénéficiaires du *huong-hoa*, car la loi et la coutume les jugent inaptes à rendre le culte. Il résulte de la confrontation du fait ancien et de la coutume actuelle que le vieil usage invoqué serait en voie de disparition. Si un changement se produit dans les mœurs, pourquoi aller à l'encontre? Mais, alors, on peut se demander s'il est bien exact que les filles ne soient plus que rarement bénéficiaires du *huong-hoa* et de façon exceptionnelle. Tran-van-Lieu est d'un avis diamétralement opposé. Il écrit dans sa thèse: *Les substitutions fidéicommissaires* (p. 68): « En pratique, lorsque le père de famille n'a que des filles comme descendance, il leur attribue presque toujours son héritage et le *huong-hoa*; il n'a recours à l'adoption de postérité prescrite par la loi que lorsqu'il n'a aucun enfant. »

Dans le même sens, v.: L. CADIÈRE, *La Famille Annamite* (Bull. A. V. Hué, pp. 394-398); E. TAVERNIER, in *C. R. de Duong-tan-Tai* (Bull. de l'Ens. Mut. du Tonkin, pp. 164 à 166); NG. v. TÔ, in *Questions de Droit coutumier annamite*, pp. 5 et 11; LE-VAN-HỒ, in *La Mère de famille annamite*, pp. 20 sq.

De telles divergences sur la coutume actuelle rendent nécessaire de recourir aux *enquêtes statistiques*. Il est évident qu'en cherchant par cette méthode à donner une base solide aux affirmations estimées véridiques, on serait nécessairement amené à nuancer et à préciser, par exemple, dans quelle classe sociale, dans quel milieu urbain ou rural on trouve le fait exceptionnel, ou encore à distinguer les dispositions prises par le père selon qu'il est ou non héritier culturel.

Si l'on se reporte, en effet, à l'édit des *Lê*, de 1471, art. 89 (2), on lit: « En ce qui concerne l'administration et la garde des *huong-hoa*, lorsqu'il n'y aura pas de fils aîné (3), *on se servira de la fille aînée* (4) pour prendre soin des sacrifices. Après qu'elle aura eu la jouissance de ce *huong-hoa*, sa vie durant, pour subvenir à son entretien, il reviendra à la parenté qui l'administrera et le gardera, conformément à la loi. » La proposition: « *vo-truong nam dung truong nu thua-tu* » — à défaut de fils aîné, se servir de la fille aînée pour présenter les offrandes (5) — ne laisse aucun doute sur l'aptitude religieuse de la fille aînée à servir de substitut au fils aîné. Cette substitution s'opère cependant dans des conditions spéciales. Le texte vise l'administration et la garde de la part d'encens (6). On verra un autre article où il est question de l'institution d'un *huong-hoa* pour le culte de parents n'ayant eu que des filles: les dispositions édictées sont entièrement différentes. Ici, après décès de la fille aînée, le *huong-hoa* reviendra à la parenté (7) qui l'administrera et le gardera, conformément à la loi.

Un autre texte (8) de la même date dispose que: « lorsqu'un fils aîné n'aura pas de descendant mâle, il jouira sa

(2) Edit de la 2^e année *Hong-Duc*.

Trad. DELOUSTAL, *La Justice dans l'ancien Annam* (B. e. f. e. o., 1911, p. 59).

(3) Sur le sens attribué au temps des *Lê* au terme *dich-tu* (fils principal) v. DELOUSTAL (B. e. f. e. o., 1911, p. 54) qui reproduit un passage du *Thiêu chinh thu*, suivant lequel le souverain prescrivait une enquête au sujet de la règle d'établissement du *dich-tu*.

(4) Souligné par l'auteur.

(5) M. NGUYEN-VAN-Tô cite ce texte en le rapprochant d'un vieil adage sino-annamite: « *Vo nam dung nữ* » (sans garçon on se sert de filles). Il ajoute que, selon une certaine opinion, l'adage tire son origine de la loi de *Hông-Duc*. On ne peut confirmer cette supposition, car, « né depuis quelque temps, le folklore annamite n'est pas définitivement sorti de cette période de tâtonnements... ». *Questions de Droit coutumier annamite*, p. 5.

(6) V. aussi C. L., art. 390: « Lorsque dans la famille il y aura un enfant mâle, on lui attribuera l'administration et la garde des biens du *huong-hoa*; lorsqu'il n'y aura pas d'enfant mâle, la garde de ces biens sera confiée à la fille aînée. Il sera permis de prendre le vingtième de la totalité des terres et rizières pour constituer la part du *huong-hoa*. »

D. 2^e année. *Quang-Thiêu*, 1517.

Trad. DELOUSTAL. B. e. f. e. o., 1910, pp. 500-505.

(7) C'est le mot *tong* que DELOUSTAL traduit par parenté.

(8) Loi de la 2^e année *Hong-duc*, art. 14, dans le *Thiêu-chinh-thu*. (B. e. f. e. o., 1911, p. 54.)

vie durant, pour subvenir à son entretien, du bénéfice des biens du *huong-hoa*, mais, à sa mort, ces biens reviendront aux fils cadets (9); si les fils cadets n'ont pas de descendants mâles, l'administration et la garde des biens du *huong-hoa* seront attribués (à leur mort) à la *parenté* (10). »

Aux termes des articles ci-dessus, le bien cultuel devant en définitive revenir au *tông* n'est autre que le *huong-hoa* créé jadis pour le culte d'un ancêtre — ou bien l'ensemble des (11) *huong-hoa* — dont la postérité mâle est éteinte (12) ou sur le point de s'éteindre. L'absence de descendance mâle ne peut être un empêchement à ce que ces biens reviennent à la *parenté*. Toutefois, auparavant, la jouissance en sera nécessairement laissée aux derniers descendants mâles (13), leur vie durant, et même à la fille aînée.

Celui qui apparaît ici comme dépourvu de fils est un vivant. Il semble que, du fait qu'il n'a pas de descendant mâle, il ne détienne pas le *huong-hoa* d'une manière aussi légitime que s'il en avait. La carence de postérité mâle paraît se faire sentir dès le moment où il hérite du culte, et non pas uniquement à sa mort, quand se pose la question de sa propre succession.

Dans l'ancien culte ancestral en Chine, il était nécessaire que le mort fût effectivement représenté au moment des cérémonies cultuelles, par un personnage qui goûtait les offrandes (14). Le représentant du défunt devait être un petit-fils (15) de ce dernier ou, à défaut, un parent appar-

(9) Tandis qu'on attendrait, d'après le système du Comité: les neveux.

(10) S. p. l'auteur.

(11) DELOUSTAL a traduit par le pluriel.

(12) Edit des *Lê*, 1411, art. 89 (B. e. f. e. o., 1911, p. 59).

(13) Aîné d'abord, cadets ensuite.

(14) Rapp. M. GRANET, *La Religion des Chinois* (pp. 83, 84): « La communication avec l'ancêtre qui réalisait l'illumination produite par les observances ascétiques de la retraite était complétée par l'effet communiel d'un repas que le fils pieux servait à son aïeul, que celui-ci consommait et dont le fils mangeait les restes. Tout cela se faisait de la façon la plus réelle. Le mort avait un représentant qui mangeait et buvait pour lui... Le représentant devait être pris dans la *parenté*. Il devait même obligatoirement être un *petit-fils du mort*, ou à la rigueur un parent du mort appartenant à la génération de ses petits-fils... Ainsi s'opérait, de père à fils, mais par l'intermédiaire du petit-fils, la transmission des *sacra*. » — V. même aut., *La Civilisation Chinoise*, pp. 367 sq.

(15) Le culte ne pouvait donc être parfaitement rendu que par un ménage ayant un enfant mâle.

tenant à la génération des petits-fils. Peut-être est-ce pour des raisons de cet ordre que le législateur des *Lê* a pris des dispositions particulières quand le *huong-hoa* échoit à un descendant sans postérité mâle. Le fonds cultuel devra passer aux frères cadets, puis aux fils de ceux-ci, s'il en existe, sinon le bien reviendra à la parenté.

Tandis que dans le système qui ressort des avis du Comité, la question de transmission du *huong-hoa* se pose en même temps que l'institution du *huong-hoa* pour le culte des parents décédés sans postérité mâle, le Code des *Lê* les distingue. Le cas de celui qui est lui-même héritier cultuel se trouve ainsi scindé. Du fait que le *huong-hoa* des ancêtres échoit au cadet, la succession de l'aîné n'est plus que celle d'un simple chef de *gia*.

On peut interpréter ces dispositions en disant que le *huong-hoa* des ancêtres d'un chef de culte sans postérité mâle, si ses frères sont aussi dans le même cas, ira au *tông*. L'extinction de la descendance mâle aurait pour conséquence d'incorporer le fonds cultuel dans la masse *dông-tông*, alors même que cinq générations ne se seraient pas écoulées depuis la fondation du *huong-hoa*. Toutefois, outre qu'il passerait auparavant de frère en frère (16), il conviendrait encore d'en laisser la jouissance, sa vie durant, à la sœur aînée.



Un édit postérieur (17) contient un article dont une partie seulement a été reproduite par le Code des *Lê* (18): « Lors-qu'il s'agira d'un *huong-hoa* provenant d'un trisaïeul, c'est-à-dire d'un ascendant à la cinquième génération, les sentiments d'affection et de reconnaissance que nous devons à nos parents s'arrêtant là où s'arrête l'obligation de porter le deuil, la parenté ne devra pas en ce cas partager la part de terre constituant le *huong-hoa* afin d'éviter les inconvénients déplorables qui résultent des revendications em-

(16) L'une des raisons de ceci est qu'on a des chances de trouver un héritier mâle.

(17) 25^e année *Hong-duc*, art. 18 (B. e. f. e. o., 1911, p. 60).

(18) Art. 398. Trad. DELOUSTAL (B. e. f. e. o., 1910, pp. 504-505).

brouillées. » Or, l'édit contenait en plus ces dispositions : « Si, avant d'avoir atteint la cinquième génération, la postérité de la personne au nom de qui le *huong-hoa* a été institué se trouve éteinte, il sera possible de lui désigner comme fils un enfant d'une autre parenté (*tông*) afin d'effrir les sacrifices du culte. Si cet enfant ne consent pas à remplir l'office de fils, il ne devra pas revendiquer inconsidérément les biens (*huong-hoa*). On devra transformer les rizières de ce *huong-hoa* en biens religieux bouddhiques (19) du village d'origine de ladite personne pour servir à lui assurer un culte à la pagode où il lui sera offert des sacrifices selon le rite bouddhique, le premier et le quinze de chaque mois. Ceux qui contreviendront à ces dispositions seront punis conformément à la loi. » Le *huong-hoa* devient ainsi, après cinq générations, un bien commun *dông-tông*.

Lorsque la postérité cesse avant la cinquième génération, deux solutions sont envisagées :

1^{re} Le bien cultuel devient un fonds *dông-tông* commun lorsque chaque mâle, puis la fille aînée de la dernière génération, en auront bénéficié successivement en assurant les cérémonies cultuelles.

2^e Le dernier détenteur du *huong-hoa* pourra instituer de postérité, pour lui tenir lieu de fils, un parent d'une autre branche. Dans le cas où le cousin agnatique d'une génération inférieure refuserait la charge offerte, non seulement il ferait injure à qui l'aurait choisi, mais encore il détruirait la solidarité des parents *tông-tộc*. Dans ce cas, la loi ordonne, à titre de sanction, que l'agnat qui a refusé ne pourra pas ensuite revendiquer le *huong-hoa*. Elle décide, de plus, que le culte des ancêtres ainsi méprisé sera assuré par la pagode du village d'origine, le *huong-hoa* devenant une fondation de *hâu*.

Il résulte de cet ensemble de dispositions, applicables au cas d'un héritier cultuel sans postérité mâle, que le rôle

(19) Cf. A. 324, § 2. « Les *phát tu diên* sont des biens immobiliers affectés à l'entretien du culte bouddhique célébré dans les pagodes (*chua*). Ils sont soit des biens communaux lorsque la pagode à laquelle ils se rattachent fait partie du domaine communal, soit des biens privés si la pagode est fondée par des particuliers qui n'ont pas renoncé à leur droit de propriété au profit du village... » V. aussi D. T. TAI, *op. cit.*, pp. 88-93.

des femmes demeure assez mince. La fille dont il s'agit ici n'est autre que la *sœur aînée* d'une génération sans mâle (20). Du fait que dans ce cas le *huong-hoa* passe à tour de rôle de frère aîné à frères puînés, les uns et les autres dépourvus de fils (21), il est décidé que la sœur aînée recevra à son tour la jouissance de ce bien. On conçoit qu'en définitive elle ne rendra pas le culte d'une façon plus imparfaite que ses frères. Sans doute, la dévolution cultuelle reprendrait son cours normal si l'un des fils, appelé à la succession, devenait père d'un enfant mâle. Mais le fait que ces fils ont ou non des filles importe peu. De même, rien ne serait changé si la sœur aînée mettait au monde des garçons, car elle n'est pas considérée, dans le cas présent, en tant que femme mariée, mais uniquement en qualité de *sœur aînée*.

*
**

Qu'advient-il, d'autre part, du culte d'un défunt n'ayant eu que des filles? On ne se préoccupe pas ici de savoir si le *de cujus* était héritier cultuel, le sort des *huong-hoa* qu'il détenait étant fixé par la règle précédemment évoquée. La question se présente maintenant comme s'il s'agissait d'un simple *gia-truong*. La règle générale édictée par la loi des *Lé* est la suivante: « ART. 387 (22). — Lorsqu'un père et une mère seront tous deux décédés (23) en laissant des rizières et des terres pour la disposition desquelles ils n'auront pas eu le temps de transmettre leurs dernières volontés par un testament, et que les frères et les sœurs procéderont au *partage* entre eux, *ils devront* (24)

(20) V. B. e. f. e. o., 1911, p. 124. « Lorsqu'un fils aîné n'aura pas de descendants mâles... »

(21) Il semble, dans ces conditions, qu'à défaut de petit-fils du défunt, le *huong-hoa* ne reçoive pas pleinement sa destination cultuelle.

(22) Ces articles sont ceux des décrets complémentaires sur le *huong-hoa*. L'art. 387 est un décret de la 2^e année *Quang Thuân* (1461). Trad. R. DELOUSTAL, in *La Justice dans l'Ancien Annam* (B. e. f. e. o., 1910, p. 500).

(23) Cas de décès *intestat*.

(24) S. p. l'auteur.

réserver la vingtième partie (25) de ces biens à la constitution du huong-hoa destiné à assurer le culte de leurs parents. Cette part sera attribuée au fils aîné qui en aura l'administration et la garde. Ils se partageront le surplus. Les enfants des femmes de deuxième rang et de rang inférieur recevront une part d'enfant de femme principale diminuée dans de justes proportions. Lorsqu'on se trouvera en présence d'instructions formelles des parents ou d'un testament, on se conformera aux règles (26). Ceux qui contreviendront à ces dispositions perdront leur part d'héritage. »

L'article suivant (388) indique l'ordre de dévolution du huong-hoa: *dich-tu, dich-tôn*; cadet; fils de femme de deuxième rang (27).

L'article 392, envisageant le cas où le *dich-tu* n'a qu'une

(25) *Quotité H. H.* — Il semble que les Annamites n'aient jamais considéré cette proportion légale du vingtième que comme un minimum. J. B. LURO (Cours d'administration, 9^e leçon) le comprenait ainsi lorsqu'il assimilait la part de *huong-hoa* à une part « virile ». La jurisprudence, adoptant l'opinion de l'auteur, a estimé cependant que le *huong-hoa* ne peut généralement excéder le montant d'une part virile (arr. C. A. Saigon des 6-10-1913 et 7-5-1914; J. J., 1915, pp. 62 et 297).

En fait, la quotité du bien cultuel dépend de l'importance du patrimoine et des charges cultuelles. Elle est sensiblement égale à une part d'enfant, tantôt plus forte si les frais du culte sont élevés, tantôt plus faible dans le cas contraire. (A. 282.)

Fixée par le disposant, la quotité est respectée par les héritiers, qui peuvent cependant, dans certains cas, la faire modifier par l'assemblée de famille (A. 283).

(26) S. p. l'auteur. Il s'agit sans doute des règles édictées par les parents.

(27) Art. 388: « Dans toutes les familles, aussi bien celles des dignitaires et des mandarins que des simples particuliers, on ne devra pas, en ce qui concerne les fils et les petits-fils appelés à assurer le culte des ancêtres, considérer l'âge ni s'attacher à la situation, mais observer les règles imposées par la loi naturelle. En conséquence, cette charge devra être dévolue au fils aîné issu de droite lignée (*dich-tu*). Si le fils de droite lignée est mort, on prendra le petit-fils aîné. Dans le cas où il n'y aurait pas de petit-fils de droite lignée, on se servira d'un fils cadet. Si l'épouse principale n'a pas d'enfants, on choisira alors un fils bien doué d'une femme de deuxième rang. Si les fils et petits-fils de droite lignée sont atteints d'infirmité ou convaincus d'indignité et incapables de rendre le culte, on informera le mandarin de la localité et on choisira un autre fils ou un autre petit-fils. Les membres de la famille seront admis à dénoncer ceux qui contreviendront à ces dispositions au Tribunal local qui adressera un rapport sur ces faits au Trône. Les couples seront incriminés pour crime de lèse-piété filiale et manque de concorde par infraction et inobservation des lois rituelles. »

D. de la 3^e année *Hong-Thuân*, 1511. Trad. DELOUSTAL. B. e. f. e. o., 1910, pp. 500-505.

filles, dispose: « ART. 392. — Lorsqu'un père aura eu de sa première épouse un enfant mâle auquel il aura été donné la garde et l'administration des biens *huong-hoa*, et que cet enfant de la première épouse n'aura donné naissance qu'à une *filles*, s'il arrive que le père, ayant épousé une concubine ou une esclave, en a un enfant mâle atteint de maladie et que ce fils donne naissance à un petit-fils, les terres et rizières constituant ce *huong-hoa* devront être rendues à ce *petit-fils* (28) issu de l'enfant atteint de maladie, afin de *mettre en lumière le principe* (29) *que la descendance d'une famille ne doit jamais s'éteindre.* »

L'article 394 expose un cas où la parenté n'ayant finalement que des filles, le *huong-hoa* doit faire retour à la fille issue du fils aîné: « Lorsqu'un père et une mère auront eu deux enfants mâles, un fils aîné n'ayant engendré qu'une *filles* (30) et un fils cadet ayant donné naissance à un enfant mâle à qui la part du *huong-hoa* aura été dévolue, si l'enfant mâle du deuxième fils ne donne naissance qu'à une fille, le *huong-hoa* en question devra être rendu à la fille (31) issue du fils aîné (32). »

L'article 396 cite un exemple du retour du *huong-hoa* de la fille cadette à la petite-fille du fils aîné prématurément

(28) (S. p. l'auteur) et non point à la fille du *dich-tu*.

(29) (S. p. l'auteur) c'est-à-dire à la perpétuation du *ho*.

(30) S. p. l'auteur.

(31) Cette fille porte le *ho* de l'ancêtre. On ne dit pas ce qui adviendra après elle. Le cas entre d'ailleurs dans celui prévu par l'art. 22 de l'édit de 1494 dont il va être question.

(32) L'art. 395 cite un cas de concurrence entre la descendance purement féminine du fils aîné et les enfants mâles du cadet, lesquels l'emportent.

« Art. 395. — Pham-Giap ayant engendré un fils aîné, Pham-At, et un second fils, Pham-Binh, et ayant affecté deux *mâu* de terres et de rizières à la constitution d'un *huong-hoa* dont il a transmis l'administration à son fils aîné, Pham-At; si Pham-At, à un moment donné, a incorporé ces deux *mâu* de rizières à ses propres terres et a opéré le partage de la totalité des terres entre ses enfants, ne conservant (de l'ancien *huong-hoa*) que cinq *sào* qu'il a laissés à son fils pour servir de *huong-hoa*, et s'il arrive par la suite que les enfants de Pham At n'ont que des filles et que le fils cadet de Pham-Binh ait des enfants et petits-enfants mâles, le cinq *sào* de rizières représentant la portion actuelle de *huong-hoa* devront être dévolues aux enfants et petits-enfants mâles de Pham-Binh. Ils ne pourront pas, sous prétexte que la portion du *huong-hoa* primitivement laissée par le grand-père était de deux *mâu*, réclamer le surplus et soulever des revendications. » Trad. DELOUSTAL. B. e. f. e. o., 1910, pp. 500-505.

décédé (33). Mais c'est l'article 22 d'un édit de 1494 (34) qui expose avec le plus de détails l'ordre de dévolution par les filles.

Un père, Nguyễn Giap, n'a que des filles, au nombre de trois: Nguyễn *thi* At, Nguyễn *thi* Binh, Nguyễn *thi* Dinh. Un *huong-hoa* est institué et confié pour l'administration et la garde à la fille aînée. Celle-ci a un fils, Trần Mâu. A la mort de sa mère, il ne peut recevoir (35) le *huong-hoa*. C'est la cadette *thi* Binh qui le recevra, puis *thi* Dinh. Mais, à la mort de *thi* Dinh, le *huong-hoa* reviendra tout de même à Trần Mâu, en dépit de la différence de *ho*. Toutefois, Trần Mâu ne le passera pas à ses propres fils, mais bien à son cousin utérin Pham Canh, mâle issu de Nguyễn *thi* Dinh (36).

Cet ordre, dit le texte, « met bien en lumière le degré de parenté de chacun », de même que l'article 392 du code met « en lumière le principe que la descendance d'une famille ne doit jamais s'éteindre (37) ».

A défaut de pouvoir « mettre en lumière » le principe de descendance, en fixant le *huong-hoa* dans une lignée portant le nom du défunt, on se contente de mettre en relief le degré de parenté: il y a alors transmission du *huong-hoa* par roulement. Ce fait suggère que dans la législation des *Lé*, l'expression *huong-hoa* s'entend comme actuellement tant qu'on peut mettre en relief le principe de descendance;

(33) « Art. 396. — Un aïeul Tran-Giap ayant eu deux enfants: un garçon et une fille, le fils aîné Tran-At, père d'une fille Tran-thi-Dinh, et la fille Tran-thi-Binh, si, par suite de la mort prématurée de Tran-At, père de Tran-thi-Dinh, et de l'extrême jeunesse de celle-ci, l'aïeul Tran-Giap laisse par testament l'administration et la garde de la part de terres et de rizières affectuées au *huong-hoa* à sa fille Tran-thi-Binh, à la mort de cette dernière les terres et les rizières constituant le *huong-hoa* devront être rendues à Tran-thi-Dinh, la fille du fils aîné Tran-At. »

Trad. DELOUSTAL. B. e. f. e. o., 1910, pp. 500-505.

(34) B. e. f. e. o., 1911, p. 58. Cet article, qui illustre par un exemple un cas de dévolution à la fille aînée en suivant le *huong-hoa* jusqu'à la deuxième génération, n'a pas été incorporé dans le Code des *Lé* proprement dit.

(35) Parce qu'il ne s'appelle pas *Nguyen*, comme l'aïeul et comme sa mère.

(36) Dans ce cas d'espèce, la deuxième fille *thi Binh* a une fille: mais celle-ci paraît être exclue, à moins qu'elle ne reçoive le *huong-hoa* après ses cousins.

(37) V. *sup.*, p. 68.

mais que, dans le second cas, elle s'applique à des biens qui sont plutôt des *ky-diên* (38).

C'est donc par l'intermédiaire des filles qu'on retrouve les descendants mâles. Mais comme ceux-ci n'ont pas le même *ho* que les parents au culte desquels est consacré le *huong-hoa*, ce bien restera un fonds de roulement (39).

Sans doute, la fille considérée comme telle transmet bien à son fils un certain droit sur le *huong-hoa*; mais ce droit ne saurait être identifié à celui d'un véritable héritier culturel. Il devient difficile, dans ces conditions, de considérer la fille comme héritière culturelle intégrale. L'article 406 du nouveau Code tonkinois, pour y parvenir, aboutit à faire rendre le culte par des descendants portant un *ho* différent de celui de l'ancêtre.

Il apparaît que le culte rendu même par un fils de droite lignée dépourvu d'enfants mâles, et, dans tous les cas, par les filles ou leurs descendants, se distingue du culte auquel le *huong-hoa* est normalement destiné. Une discrimination est nécessaire. On peut rapprocher ce *huong-hoa* des « obligations culturelles » (40) incombant à tour de rôle à des parents d'une même génération. Ceux-ci, même mariés, ne participent au roulement qu'à titre individuel, la personne du conjoint n'ayant pas d'importance.

On sait par ailleurs que l'institution d'un *huong-hoa* n'est pas exclusive d'autres fondations dans la même famille. C'est ainsi que les *ky-diên* ou les *hâu-diên* et un *huong-hoa* peuvent coexister. Ce dernier, dont l'importance le met au premier rang (41), revient à l'héritier *qui rend le culte*. Le

(38) On sait que le *ky-diên* ne revient pas de droit à une seule personne, comme le *huong-hoa*, mais passe à tour de rôle (*luân-phiên*) à tous les membres du groupement familial intéressé (A. 323).

(39) Une différence importante existe à ce sujet entre la législation des *Lê* et l'article 406 du nouveau Code Civil tonkinois qui dispose: « Lorsque le défunt était l'aîné des fils de la branche directe, et par conséquent l'héritier culturel, le bénéficiaire du *huong-hoa* est nécessairement un mâle. Si le défunt était un fils cadet non héritier culturel, sa fille aînée peut, à défaut de descendants mâles, être instituée bénéficiaire du *huong-hoa* destiné à assurer son propre culte. Dans ce cas, le *huong-hoa* est dévolu, au cas de décès de la bénéficiaire, au fils aîné de cette dernière, à défaut, au petit-fils aîné... » C. C. T., 406; J. O. I. C. du 24-4-1931, p. 1392.

(40) A. 323, § 2.

(41) Le *huong-hoa* importe d'abord. « En premier lieu, dit l'avis 278, la maison du culte; en second lieu, le *huong-hoa*; si la succession est encore plus riche, on y ajoute un *ky-diên*... »

ky-diên, pouvant être superposé au *huong-hoa*, échoit à tour de rôle aux parents intéressés qui utiliseront les revenus du *ky-diên* à une *participation* au culte.

C'est précisément parce que les filles ont un rôle de participantes (42) que le *huong-hoa*, lorsqu'il leur revient, prend le caractère d'un fonds de roulement. Il se rapproche alors du mode *luân-phiên* formé, de leur plein gré, par les enfants des deux sexes. Dans ce cas, la célébration du culte ancestral donne lieu à des rivalités de dépenses (43). Il y a là, semble-t-il, une survivance d'usages archaïques où le culte, rendu par une assemblée de parents, n'avait pas atteint le degré d'organisation et de réglementation conféré par le groupe agnatique.

*
**

On ne saurait affirmer que la législation des *Lê* apporte une preuve décisive en faveur de la thèse suivant laquelle la femme aurait la *même aptitude* que l'homme à rendre le culte aux ancêtres et devrait, en conséquence, se voir reconnaître des droits identiques sur les biens culturels. Les dispositions des *Lê* donnent plutôt lieu de remarquer la façon particulière dont est transmis le *huong-hoa* lorsque les filles interviennent, à défaut de fils. Ordinairement, au contraire, le *huong-hoa* ne passe au cadet que si l'aîné n'a ni fils ni petit-fils. La fille, elle, ne le transmet pas à son fils, mais bien à ses sœurs cadettes, successivement, dans l'ordre de primogéniture. Cette génération étant épuisée, on passe aux hommes de la génération suivante, le fils de la fille aînée d'abord et, à sa mort, le fils de la sœur cadette de sa mère...

Ce mode de dévolution rappelle le roulement, *luân-phiên*, selon lequel le *ky-diên* passe de l'un à l'autre. Il existe toutefois cette différence que ce bien culturel change de mains périodiquement, et non pas seulement au décès du titulaire. Malgré cette distinction, on peut lui rapprocher ce *huong-hoa* que, d'après la loi des *Lê*, des cousins

(42) Participantes au culte [V, p. 77-N] de même que participantes aux biens culturels.

(43) V. *sup.*, p. 49 (N.) a. s. du *luân-phiên*.

maternels recevaient successivement, et qui était affecté au culte de leur grand-père maternel. Aujourd'hui, en effet, un bien cultuel institué avec cette affectation serait un *ky-diên*: c'est le cas de l'institution pour les parents maternels (44). Peut-être les particularités que l'on se plaît à relever dans la législation des *Lê*, comme significatives des anciennes coutumes annamites, tiennent-elles en partie à un emploi imprécis de l'expression *huong-hoa* (45).

D'autre part, le *huong-hoa* durant les cinq premières générations et le *ky-diên* font partiellement double emploi en ce qu'ils servent tous deux à célébrer l'anniversaire de la mort de l'ancêtre (46). C'est le *ky-diên* qui devrait spécialement être affecté à cette célébration: *ky* signifie en effet anniversaire de la mort des parents. Il n'est pas impossible que les filles, en instituant un *huong-hoa* qui était en réalité un *ky-diên*, ne se soient chargées en fait que du culte d'anniversaire. Ce culte a en effet un caractère funèbre, négatif (47) et est appelé à cesser à la cinquième génération.

(44) A. 292. — « Généralement, on n'institue pas un *huong-hoa* pour les parents maternels; mais il est d'usage d'instituer un *ky-diên* pour leur culte. »

(45) Cette expression de « part de feu et d'encens » a en effet une certaine imprécision, ainsi qu'on l'a vu p. 42.

(46) V. A. 278.

(47) *Ky* veut dire aussi: s'abstenir, craindre.

CHAPITRE III

La bru, la veuve, la fille aînée

Il serait vain de vouloir démontrer la capacité de la femme annamite, et son égalité éventuelle avec l'homme, en ne considérant que les cas où elle intervient seule, en l'absence d'un mâle qualifié. Par ailleurs, un parallèle systématique entre les représentants des deux sexes ne conduirait qu'à des remarques contradictoires. Les faits susceptibles d'être mis en relief pour établir soit l'infériorité de la femme, soit au contraire l'importance de son rôle, n'ont de signification précise qu'autant qu'on les présente dans l'ensemble, le système, dont ils font partie dans la vie réelle. Pour s'en tenir à la réalité, on constate que la condition de la femme annamite change considérablement suivant qu'elle est bru, veuve, ou fille.

§ I. — LA BRU.

Le mariage est une condition essentielle de la capacité civile de ceux qui, dans la famille annamite, sont *tu-tôn* (*tseu-souen*), c'est-à-dire enfants et petits-enfants des deux sexes. Le *tu-tôn* vivant chez leurs parents et leurs grands-parents sont sous l'étroite dépendance du chef de famille. Ils ne possèdent rien en propre, et doivent, par exemple, verser le produit de leur travail entre les mains de leurs parents (1). Majeurs et mineurs sont soumis à l'autorité des

(1) En fait, les parents abandonnent souvent aux enfants une partie de ce produit (A. 73).

parents. Ils n'ont de capacité propre que mariés et autorisés (2) à vivre séparément (3).

Trois conditions seraient donc nécessaires pour posséder des biens personnels: être majeur, être marié, être autorisé par les parents à vivre séparément. Cependant, le Comité parle des « majeurs qui ont un établissement séparé de celui de leurs parents (*gia-thât*) (4)... ». Il dit également: « Par le fait du mariage, le jeune homme constitue un foyer *gia-thât* (*kia-che*). » Le mariage suffit-il à conférer la capacité de posséder, ou existe-t-il des enfants mariés et non autorisés à vivre séparément? Et lesquels? L'aîné? La condition de majorité pourrait aussi se confondre avec celle de mariage. Toutefois, le Comité distingue (5) entre l'âge de la prise du bonnet viril et de l'épingle de tête (6), — seize ans pour la fille et vingt ans pour le jeune homme, — et la majorité de dix-huit ans donnée comme étant, pour les deux sexes, la majorité civile (7). Les enquêteurs concluent en disant que « l'âge officiel de la majorité pour le garçon peut donc être considéré comme étant fixé à dix-huit ans. On peut admettre que les filles non mariées sont majeures au même âge (8) ».

Le Comité distingue (9) donc les mineurs, les majeurs

(2) « Bien qu'habitant sous le même toit » (que les parents) (A. 73).

(3) A. 74.

(4) Cette expression, qui se trouve dans le *Che-King*, — un des plus vieux monuments de la littérature chinoise, — a le sens de ménage, « être mari et femme ».

L'avis 38 signale l'emploi du terme *chinh-thât* (maison principale) pour désigner l'appartement réservé à l'épouse principale, par opposition à *thiên-phong* (ou *biên-phong*) (chambres annexes ou logement réservé aux femmes de deuxième rang). Le mot *chinh-thât* s'applique à l'épouse elle-même; celui de *thu-thât* (maison secondaire) sert à désigner les femmes de deuxième rang.

(5) A. 79. — Cet avis commence par signaler que la coutume ne fixe pas d'une manière précise l'âge de la majorité.

(6) A propos de la majorité en Chine, Cf. GRANET, *La Civilisation chinoise*, pp. 385 sq. et 407.

(7) A. 79. — En réalité, ajoute cet avis, « c'est à l'âge de dix-huit ans que le jeune homme commence à avoir des droits et des devoirs dans son village. C'est à cet âge qu'il prend part à la vie communale et qu'il paie l'impôt. Les notables ne le laissent pas atteindre cet âge sans l'appeler à supporter les charges communales, veilles, corvées, etc... Le jeune homme de dix-huit ans a, en retour, des avantages: participation aux festins, place marquée sur la natte communale, participation au partage des rizières ».

(8) Même avis. V. *sup.*, p. 32.

(9) A. 74.

non mariés, vivant sous le toit patriarcal, et les majeurs ayant un établissement séparé de celui de leurs parents (*gia-thât*). Les premiers, mineurs, ne possèdent pas, en principe, de biens propres. Les deuxièmes, majeurs non mariés habitant la maison patriarcale, ont la propriété des biens que leurs parents les autorisent à posséder. Enfin, les derniers, majeurs séparés de leurs parents, ont une pleine capacité: ils peuvent être propriétaires des biens qu'ils détiennent ou qu'ils acquièrent et distincts du patrimoine familial.

Par ailleurs, il apparaît que le mariage confère ce que le Comité appelle capacité civile aux *deux époux simultanément*, c'est-à-dire en définitive au ménage, au *gia-thât*. « Par le fait du mariage, le jeune homme constitue un foyer *gia-thât* et, même s'il vit sous le toit patriarcal, il est capable et *sa femme est également* capable en ce qui concerne les biens dont elle a la disposition du consentement de son mari (10). »

La bru, entrant dans un nouveau groupe familial, a envers ses beaux-parents les mêmes devoirs que son mari. Elle leur doit notamment le respect et l'obéissance (11). Elle est soumise vis-à-vis d'eux aux mêmes règles du deuil que son époux. Un proverbe annamite dit que « la bru est la fille de la maison (12) ». Lorsque le jeune mari habite encore chez ses parents avec sa femme, ceux-ci considèrent leur bru comme leur propre fille, et s'efforcent de corriger les défauts de la jeune femme (13).

(10) A. 75. — Malgré l'indépendance du jeune ménage, le mari rend compte à ses parents, note le même avis, des actes de sa femme, les parents ne pouvant « intervenir qu'en usant de leur autorité morale ».

(11) A. 150, qui note: « ...doit survenir à leurs besoins en l'absence du mari... » V. aussi A. 62.

(12) A. 151. — « Le gendre est un étranger » ajoute ce dicton, mais le bon sens populaire prétend aussi qu'« un bon gendre vaut mieux qu'un mauvais fils ».

(13) A. 168. — « S'ils ne peuvent y parvenir, ajoute l'avis, ils la remettent à ses propres parents, en leur faisant connaître les motifs du renvoi. » Mais la bru ne peut plus être répudiée, dit l'avis 173, « lorsque l'épouse n'a plus ni père ni mère pour la recevoir; lorsqu'elle a porté le deuil du père ou de la mère du mari; lorsque le mari, étant pauvre au moment du mariage, est ensuite devenu riche. Les mœurs se sont toujours opposées à ce que le mari qui avait épousé la femme alors qu'il était pauvre puisse la quitter après s'être enrichi, pour prendre une autre épouse d'une condition plus élevée... » Ceci montre bien comment le mariage se consolide par le cours de certains événements, et notamment par les actes où la bru a accompli son devoir de fille de ses beaux-parents.

La jeune fille, future bru, est parfois amenée très jeune dans la maison des futurs beaux-parents, ce qui fait dire au Comité (14) que « certains parents marient leurs enfants alors qu'ils sont en bas âge. Ces mariages précoces sont surtout motivés par des alliances de famille (15). Ils ont aussi pour but d'adapter la jeune femme aux habitudes de la famille de son mari. Jusqu'au moment où la bru est d'âge à consommer le mariage, sa belle-mère la traite plutôt comme sa fille que comme sa bru ».

La bru est donc une fille de famille étrangère dont on s'efforce de faire *progressivement* (16) une véritable fille de la maison. Une étape importante dans cette transformation morale est le moment où la bru porte le deuil des parents de son mari.

La bru occupe parmi les *tu-tôn* de sa nouvelle famille le même rang que son mari: épouse de l'aînée, elle a droit au respect des cadets (17). Elle est *l'égale* du mari. « Dans les cérémonies cultuelles, l'épouse occupe le même rang que son mari devant l'autel, le mari à gauche (place d'honneur), la femme à droite (18). Dans les funérailles, anniver-

(14) A. 128, qui note d'abord que « la coutume ne fixe pas un âge pour le mariage du garçon ni pour celui de la fille... Les parents ne marient guère leurs enfants avant qu'ils aient atteint l'âge de la puberté, soit quinze ans pour les garçons et douze ou treize ans pour les filles. L'âge de dix-huit ans pour les garçons et celui de seize ans pour les filles est même le plus souvent admis comme l'époque normale du mariage. »

(15) V. *sup.*, p. 33.

(16) Rapp. avec la progression analogue de la femme chinoise, la bru (*fou*) dont l'intimité avec l'époux ne s'établit que peu à peu et n'est complète qu'à la fin de la vie conjugale (M. GRANET, *La Civilisation chinoise*, pp. 417-420).

(17) A. 82. — « Les *tu-ton* doivent respect et obéissance à leur frère aîné majeur et à son épouse. »

(18) *Rôle de la femme dans le culte*. — Le P. CADIÈRE écrit à ce propos: « D'abord la femme est une aide: c'est elle qui prépare les offrandes et souvent, dans les familles nombreuses, c'est un gros travail, pénible et délicat; et c'est elle qui, après les avoir préparées, les dispose sur les tables-autels, où le mari les offrira. Ce n'est pas une aide indifférente. On a vu plus haut que si la femme était impure à cause d'une maladie comme la lèpre, elle souillerait les mets offerts. C'est donc que la femme coopère au sacrifice et au culte, et cette coopération a une influence sur le sacrifice lui-même. Non seulement elle aide, en préparant les sacrifices, mais elle accompagne son mari, elle fait les prostrations après lui et, si elle prétendait, pour une cause ou pour une autre, se dispenser de ces obligations, elle commettrait certainement une faute grave contre la piété filiale envers les ancêtres de son mari. Mais elle ne doit pas oublier les ancêtres de sa propre famille. La coutume, et une coutume stricte, l'oblige à se rendre, soit seule, soit accompagnée de son mari, chez ses

saires, cérémonies de famille, l'épouse prend part aux cérémonies au même rang que son mari. Elle commande en chef la maison. On la dénomme d'ailleurs *nôi-tuong* (général de l'intérieur). C'est presque toujours elle qui détient l'argent, gère les biens, règle les dépenses, perçoit les revenus, encaisse les loyers, accomplit en un mot tous les actes d'administration (19). Elle a avec son mari les pouvoirs généraux d'éducation sur les enfants (20)... »

Bien entendu, c'est uniquement l'épouse qui est l'égale du mari. Le Comité dit que « seule l'épouse ou femme de premier rang compte dans la famille (21) ». Il ne saurait être question des femmes de deuxième rang qui occupent dans la famille et dans la société annamite une place inférieure. « Il ne peut y avoir qu'une seule épouse. Le nombre de femmes de second rang est au contraire illimité. Dans

parents ou chez son frère aîné, pour y faire aux jours d'anniversaire les prostrations rituelles devant les tablettes de sa famille d'origine...

« La place qu'occupent les femmes dans les sacrifices aux ancêtres donne une haute idée de leur rôle. En tête se place le fils aîné, chef du culte; derrière lui, tout d'un côté, les fils cadets, chacun suivant son rang, puis les gendres, également suivant leur rang, enfin les petits-fils, puis les arrière-petits-fils; de l'autre côté, la femme du fils aîné, puis les filles, les brus, les petites-filles, etc..., suivant leur rang. Les femmes sont placées après le fils aîné, chef du culte, mais elles sont sur le même niveau que les autres membres mâles de la famille, et jouent par conséquent le même rôle que ceux-ci dans le sacrifice, un rôle de coparticipant et, jusqu'à un certain degré, de coofficiant. »

La Famille et la Religion, Bull. A. V. Hué, 1930, pp. 394-395.

(19) « La femme annamite, écrit M. TAVERNIER, joue un rôle éminent au sein du foyer conjugal... Loin d'être dans la *manu mariti*, c'est-à-dire dans la main ou sous la puissance du mari, c'est souvent le contraire qui est vrai... » *Le Culte des Ancêtres*. Bull. Et. Ind., 1926, p. 157.

(20) A. 10. V. aussi A. 36. « Le mari doit aide et assistance à l'épouse. Il lui doit le logement dans la demeure principale. Il doit pourvoir à son entretien en proportion de ses ressources. Il lui doit aussi les égards dus à son rang et à sa situation... Ce qui montre bien qu'elle est l'égale du mari, c'est le fait que, le jour du mariage, le mari doit lui rendre chaque salut et répondre à sa prosternation par une autre prosternation... »

(21) A. 10. « Tandis que l'épouse est qualifiée *thé* (*ts'i*), l'égale (du mari), les femmes de deuxième rang sont appelées *thiêp gia* (*ts'ie kia*) (celles qu'on ajoute à la famille). (A. 10.) C'est généralement l'épouse qui choisit pour son mari les femmes de deuxième rang, qui, dans les familles « honorables » sont considérées presque comme des servantes. (A. 37.) Elles habitent ordinairement les chambres annexes, *thiên-phong*, distinctes de l'appartement réservé à l'épouse. Leur sort est, d'après une expression populaire, « de manger du riz froid et coucher dans la maison extérieure ». Il ne règne pas toujours une bonne harmonie entre l'épouse et les femmes de second rang. Un proverbe dit: « Il est plus facile à un général de commander dix mille soldats qu'à un mari de commander deux femmes. » (A. 38.)

les cérémonies familiales, celles-ci sont classées au rang des enfants (22)... » Elles sont subordonnées (23) à l'épouse. Alors que celle-ci a sa place à la table du mari, elles ne doivent pas s'y asseoir. Elles appellent le mari *gia-truong* (chef de famille), tandis que l'épouse et le mari se donnent mutuellement le nom de *minh* (moi-même) (24).

En résumé, le mariage confère aux enfants des deux sexes la capacité juridique, la bru devient progressivement pour ses beaux-parents une fille véritable (25), et elle est l'égale du mari, ou mieux, l'autre moitié de ce tout que constitue un ménage.

§ II. — LA VEUVE.

De ce que la bru devient la fille de ses beaux-parents, il résulte qu'au décès du mari, « l'épouse veuve appartient à la famille » du défunt (26). Si elle veut se remarier, ses propres parents n'ont pas à consentir à ce mariage, car le premier mariage l'a fait sortir définitivement de sa propre famille (27). En pareil cas, elle consulte toujours ses beaux-parents, et c'est pour elle une obligation si elle vit sous leur toit; mais leur consentement n'est pas indispensable (28). Cette indépendance vis-à-vis de sa belle-famille,

(22) A. 10. — « L'épouse est considérée comme la mère de tous les enfants qui l'appellent *me gia* (vénérable mère) ou *dich-mâu* (vraie mère). Les femmes de second rang appellent l'épouse *ba ca* (madame première). Elles s'appellent entre elles par leurs numéros d'ordre: *chi hai*, *chi ba* (sœur deux, sœur trois). (A. 10.)

(23) Dans la hiérarchie familiale, il existe également, au-dessous des femmes de deuxième rang, des servantes dites *hâu* pouvant être épousées ensuite par leur maître, qui les élève ainsi à la condition de femme de deuxième rang. (A. 9.)

(24) A. 10.

(25) Ceci ne l'empêche pas d'ailleurs d'assister aux cérémonies culturelles de sa propre famille (V. N. 18, p. 77) et d'instituer sur ses biens propres un *huong-hoa* pour ses parents décédés sans postérité mâle. Son mari ne refuse jamais son consentement pour cette institution (A. 291). — Par contre, il est très rare que le gendre constitue un *huong-hoa* pour ses beaux-parents, mais « il peut cependant procéder à cette institution, surtout lorsqu'il est veuf et que ses beaux-parents n'ont pas d'enfants mâles » (A. 293).

(26) A. 46.

(27) A. 146.

(28) A. 145.

comme d'ailleurs de ses propres parents, est une preuve de son absolue capacité de disposer d'elle-même.

En fait, quand elle a des enfants, elle est plus détachée de ses propres parents et plus attachée à sa belle-famille. Dans le cas contraire, rien ne l'empêche de retourner dans sa famille originelle avec l'autorisation de ses beaux-parents, que ceux-ci ne lui refusent jamais (29).

La veuve remariée cesse d'avoir droit au culte dans la famille de son défunt mari (30). Fréquemment, avant de contracter une nouvelle union, elle institue un titre de *hân*, souvent même de ses propres deniers, afin de perpétuer la mémoire du mari défunt (31).

Lorsqu'elle reste — ce qui arrive généralement — dans sa belle-famille, après le décès de son mari, l'épouse veuve continue à exercer seule l'autorité qu'elle détenait, du vivant de son époux, conjointement avec lui. Il est remarquable que, dans le cas opposé, le mari veuf ne prend pas les pouvoirs de sa femme prédécédée (32). L'épouse veuve, au contraire, cumule les pouvoirs du mari défunt et ceux de l'épouse. Elle est le ménage qui se survit.

Le Comité (33) dit que: « A la mort du mari, l'épouse veuve le remplace (34) comme chef de famille... En ce qui concerne la direction de la famille, elle a tous les pouvoirs de son défunt mari pour le gouvernement de la maison. Elle a tous les droits de puissance paternelle de son défunt mari (35) sur ses propres enfants mineurs et sur ceux des femmes de second rang. Elle doit, à l'aide des biens du ménage dont elle a l'administration, et même à l'aide de

(29) A. 46.

(30) A. 67. V. aussi A. 91.

(31) A. 91.

(32) Le mari veuf prend une nouvelle épouse *ké-thât*, continuatrice de l'épouse défunte, ou bien il remet le gouvernement de la maison à sa bru.

(33) A. 44.

(34) Les termes employés par le Comité sont défectueux en ce sens qu'ils laissent supposer que la veuve succède au mari dans la direction de la maison. Or, on a vu (A. 10) que du vivant du mari, l'épouse « commande en chef la maison ».

(35) Ici également (A. 44) on peut supposer que c'est parce qu'elle succède au mari que la veuve acquiert la puissance paternelle sur les enfants mineurs. Le comprendre ainsi serait en contradiction avec les termes de l'avis 10, disant que l'épouse « a, avec le mari, les pouvoirs généraux d'éducation sur les enfants ».

ses biens personnels », pourvoir à leur entretien et à leur éducation, ainsi qu'à l'entretien des femmes de second rang. « Vis-à-vis des enfants majeurs, elle conserve l'autorité morale de son défunt mari. »

Elle *continue* de même à remplir les devoirs du ménage envers les parents du mari: elle doit subvenir à leurs besoins, surtout si le mari était leur fils aîné. Ordinairement, d'ailleurs, les parents du mari défunt habitent avec la veuve non remariée du fils aîné (36).

Le pouvoir de la mère veuve sur la personne des enfants s'étend au patrimoine lui-même. C'est ainsi qu'il est interdit (37) aux enfants de procéder, du vivant de l'épouse veuve, au partage des biens. En fait, celle-ci en prend très souvent l'initiative, quand elle a dépassé l'âge de cinquante ans (38).

Elle « n'a pas seulement l'usufruit des biens » de la succession du mari (39), mais bien certains droits de disposition. Elle détient en outre « tous les pouvoirs d'administration du mari. Elle ne les perd pas du fait que le fils aîné a atteint sa majorité; *suivant sa volonté, elle les conserve ou les partage avec lui* (40) ».

(36) A. 62.

Rapp. la coutume des *Méo* de la haute-région de *Long-He (Son-la)*: « La veuve qui ne se remarie pas continue à jouir de tous les biens acquis par le ménage... » P. GROSSIN, *Les Coutumes des Méo*, in *Rev. Ind.*, 1926, N. S., p. 48.

(37) A. 51. V. A. 45. — Les enfants ne peuvent se séparer de la veuve et fonder un établissement distinct sans son consentement. C'est elle qui a le droit de les établir. — Sur les prérogatives de la veuve annamite. V. DÜRRWELL, *La Famille annamite*. Bull. Et. Ind., p. 4.

(38) Dans ce cas, en fixant le lot de chaque enfant, elle se réserve en même temps une part pour sa vieillesse (*duong-lao*). (A. 51.)

(39) A. 50. Le Comité précise justement ici le rôle successoral de la veuve annamite, qu'on a pu confondre avec la veuve usufruitière française. Cette confusion semble avoir été responsable de diverses décisions jurisprudentielles accordant à la veuve annamite un usufruit légal comparable à celui des veuves françaises. Arr. C. A. Saïgon du 20 novembre 1880 (LASSERRE, p. 57), 27 août 1881 (LASS., p. 97), 4 décembre 1882 (LASS., p. 143), 14 décembre 1882 (LASS., p. 141). V. aussi *suprà*, pp. 52-53.

Certains auteurs ont fait la distinction nécessaire. Cf. NGUYEN HUY-LAI, in *Les Régimes Matrimoniaux en droit annamite*, 1934, pp. 189, 190.

(40) S. p. l'auteur. A. 50. Rapprocher l'a. 48: « Dans beaucoup de familles, il est d'usage que l'épouse veuve laisse au fils aîné l'apparence d'être le chef de famille, mais en réalité elle conserve toute son autorité », et son autorité « dans la famille lui fait donner, comme on l'a vu p. 4, le titre de *chung-phu* (l'épouse qui commande). » Mais la cou-

Les droits de la veuve portent aussi bien sur tous les « propres du mari » que sur « les biens communs », *mais non sur les biens du huong-hoa que l'époux détenait en tant qu'héritier culturel*, à moins que la veuve ne les gère pour le compte de son fils aîné encore mineur (41).



Le rôle de l'épouse veuve dans le culte ancestral diffère selon que le mari défunt était ou non lui-même héritier culturel.

A. — *Si le mari était têt-truong ou héritier culturel :*

1° Le fils aîné lui succède en cette qualité. « Si le fils aîné est *têt-truong* et *majeur*, il célèbre lui-même le culte (42) », mais, ajoute le Comité, « *il reste soumis à l'autorité de sa mère* qu'il est tenu de consulter pour les actes qu'il accomplit ». « *Aucun partage de droits et d'attributions* (43) n'a lieu entre lui et l'épouse veuve et, dans ses relations avec les tiers, *il ne fait qu'agir au nom de celle-ci* (44). »

2° Si le fils aîné *têt-truong* est *mineur*, la veuve l'assiste dans l'accomplissement des cérémonies et l'administration du *huong-hoa*. Le culte est rendu en son nom, avec l'assistance de la veuve et *d'un parent mâle du côté paternel chargé des invocations* (45). Si le fils aîné n'est pas en âge de parler et de réciter la formule d'invocation, la veuve a recours à un parent mâle du côté du mari. Pour les grandes

tume, craignant certains abus d'autorité de la veuve, fait intervenir, dans les cas où se manifestent ces abus, le « chef de la parenté civile », connu au Tonkin sous le nom de *tôn-truong*, qui peut au besoin introduire une action contre la veuve (A. 44, 45 et 49).

(41) A. 53.

(42) A. 44.

(43) A. 48. S. p. l'auteur.

(44) (S. p. l'auteur.) A. 81. — En ce qui concerne les *tu-ton* majeurs habitant la maison paternelle, le Comité précise « qu'ils dépendent de l'épouse veuve et du fils aîné majeur. S'ils sont mariés, et s'ils ont un établissement séparé, chacun est chef de famille *gia-truong*; mais, au point de vue culturel, ils sont soumis à l'autorité de leur frère aîné. L'autorité morale appartient en principe à l'épouse veuve. Ainsi, lorsqu'il s'agit du mariage des enfants, le fils aîné majeur agira toujours sous le nom de sa mère. Il dira, par exemple: « Selon la volonté de notre mère, vous êtes prié d'assister à la cérémonie du mariage... »

(45) A. 44. V. *inf.*, p. 93.

cérémonies intéressant toute la parenté, l'assistance du *tôn-truong* est nécessaire.

L'épouse veuve doit accomplir les cérémonies, faire les offrandes et entretenir les tombeaux. Si ses enfants sont mineurs ou si elle est enceinte, elle peut célébrer le culte au nom de ses enfants mineurs ou à naître (46).

3° Si le mari *tôc-truong* est décédé *sans postérité mâle*, la veuve doit lui instituer un héritier cultuel et, entre deux parents présentant les mêmes titres, elle a le droit de désigner celui qu'elle préfère. Si l'héritier cultuel est dans la misère, elle a le devoir de l'entretenir comme s'il était son propre fils (47). A défaut de désignation par elle d'un héritier cultuel, il y est procédé (48) par l'assemblée de famille (49).

(46) A. 47.

(47) A. 47.

(48) A. 47 et 52.

(49) *Assemblée de famille*. — Il est bon de rassembler ici les renseignements connus au sujet de l'assemblée de famille.

Le Comité indique à l'avis 235 du Recueil, au chapitre des Successions, qu'« en règle générale, l'assemblée de famille est composée des plus proches parents paternels, c'est-à-dire des grand-père et grand-mère, des oncles et des tantes, mêmes mariées, des frères, sœurs, cousins et cousines... A défaut de proches parents, l'assemblée de famille comprend les parents plus éloignés ».

En ce qui concerne le *huong-hoa*, le Comité précise mieux, à l'avis 302, le rôle et l'étendue de ce groupement familial: « Pour la désignation du bénéficiaire du *huong-hoa*, l'assemblée de la famille peut intervenir dans deux cas: 1° Lorsqu'il s'agit de désigner un héritier cultuel pour remplacer le précédent bénéficiaire du *huong-hoa* décédé sans postérité mâle; 2° Lorsque l'héritier cultuel a été déclaré indigne ou est frappé d'incapacité sans laisser aucun enfant mâle susceptible de le remplacer dans l'exercice de ses devoirs culturels. Dans ce cas, c'est l'assemblée de la famille qui désigne elle-même le bénéficiaire définitif ou provisoire du *huong-hoa*.

Dans le cas où l'institution de l'héritier cultuel intéresse toute la parenté (*ho*), l'assemblée de la famille comprend tous les membres de toutes les branches. Elle comprend les parents d'une seule branche quand il s'agit d'un *huong-hoa* institué par l'ancêtre d'une seule branche (*chî*) et seulement les membres de la famille (*gia*) lorsqu'il s'agit d'un *huong-hoa* institué par le chef de la famille. L'assemblée de famille comprend tous les membres de la parenté suivant la catégorie, y compris les veuves, les filles mariées et non mariées et les gendres du défunt. Si, parmi les parents assez éloignés, il se trouve des personnes instruites ou influentes, elles sont généralement consultées. Les parents maternels ne font pas partie de l'assemblée de la famille. Les veuves des proches parents paternels non remariées peuvent participer aux délibérations. »

Des termes de l'avis 302 concernant l'assemblée compétente en matière de *huong-hoa*, il résulte que:

1° L'assemblée de famille intervient notamment pour désigner l'héritier cultuel, soit que le précédent bénéficiaire n'ait pas laissé de descen-

4° L'épouse veuve *administre* le *huong-hoa* durant la minorité de son fils aîné, ou en attendant la désignation de l'héritier cultuel, tandis que la veuve aurait la gestion jusqu'à sa mort d'un *huong-hoa* créé seulement par son défunt mari (50).

Il résulte de ces prescriptions visant le cas où le mari défunt était héritier cultuel, que l'épouse veuve a la charge d'assurer le culte et de le *faire rendre* par son fils aîné, ou au nom de celui-ci, plutôt qu'elle ne le rend elle-même. Il semble bien, notamment, qu'elle est inapte à réciter la formule d'invocation; pour cet office, à défaut du fils aîné trop jeune, un parent mâle du mari est indispensable (51).

D'autre part, la position éminente qu'elle occupe en ces matières, et distincte des fonctions du chargé de culte, ressort du fait qu'elle peut s'élever contre toute désignation irrégulière, par l'assemblée de famille, de l'héritier cultuel. « L'épouse veuve et les filles majeures du défunt

dant mâle, soit qu'il s'agisse de remplacer un héritier cultuel indigne ou incapable (on sait, par d'autres avis, que l'assemblée intervient au sujet du *huong-hoa* pour prononcer la déchéance du bénéficiaire (A. 308 et 315), pour créer un *huong-hoa* (A. A. 288, 289, 305, 309) ou pour le modifier, le réduire, l'aliéner (A. A. 281, 283, 314, 315, 316, 318).

2° La composition de l'assemblée de famille varie selon l'ancienneté du *huong-hoa*. Ce groupement est plus ou moins étendu, selon que l'ancêtre est plus ou moins éloigné. Elle est composée à la première génération des agnats des deux sexes, dont l'héritage a subi le prélèvement pour créer un *huong-hoa*. Puis leurs descendants viennent, à chaque nouvelle génération jusqu'à la cinquième, s'ajouter aux survivants.

3° Les femmes font partie de droit de l'assemblée de famille. L'avis 302 cite les veuves et les filles mariées ou non. (L'avis 235 détaille: grand-mère, tantes mêmes mariées, sœurs et cousines.)

Il est regrettable que le Comité ne renseigne, dans aucun de ces avis, sur le fonctionnement de l'assemblée de famille. On sait seulement par l'a. 235 que « la présence des femmes n'est pas nécessaire », que, par conséquent, l'assemblée peut valablement délibérer en l'absence des femmes. Il est loisible à celles-ci de s'élever après délibération contre les décisions illégales de l'assemblée, comme dans le cas prévu par l'a. 303, où épouse veuve et filles majeures du défunt « sont les premières personnes qualifiées pour protester contre la désignation du bénéficiaire... ».

Le rôle de l'assemblée de famille a été quelque peu méconnu par certains auteurs (LURO) ou au contraire surestimé par d'autres (C. BRIFFAUT). Dans son *C. R. de Briffaut, Etude sur les Biens culturels* (B. e. f. e. o., 1908, pp. 236 sq), Cl. E. MAITRE fait, à l'occasion, une mise au point de l'importance de l'assemblée de famille dont l'intervention, — si l'on en juge par les avis du Comité, — est au demeurant assez fréquente dans l'institution culturelle.

(50) A. 306, §§ 1, 2 et 3.

(51) V. *inf.*, p. 93.

sont les premières personnes qualifiées pour protester contre la désignation du bénéficiaire du *huong-hoa* lorsque cette désignation n'est pas conforme à la loi et à la coutume... » En second lieu, peuvent réclamer ceux qui croient avoir été lésés parce qu'ils auraient été écartés injustement comme héritier cultuel, et en troisième lieu, les parents de la même souche que le défunt, suivant la catégorie à laquelle ils appartiennent (52)... Il résulte de cet avis que l'épouse veuve, de même d'ailleurs que les filles majeures, peuvent protester à un autre titre et avec plus de poids que les héritiers culturels possibles.

B. — *Le mari défunt était simple gia-truong*:

Dans ce cas, l'épouse veuve continue à exercer, au point de vue cultuel, les droits de son mari défunt (53). « Les droits et devoirs (54) culturels de l'épouse veuve sont ceux du mari jusqu'à la majorité du fils aîné », sauf dans le cas où son mari était *truong-tóc* (55).

Le rôle cultuel de la veuve s'accroît lorsque le défunt *ne laisse pas de descendant mâle*. Elle peut lui assurer une postérité culturelle d'accord avec la famille du défunt (56). Elle a la charge d'instituer le culte pour lui et pour elle-même, soit en adoptant un enfant mâle de la souche paternelle (57)... Elle n'y est pas formellement obligée, « mais, ordinairement, elle procède à cette désignation (58) ». Dans ce cas, elle peut révoquer la désignation qu'elle a faite (59).

Elle peut préférer à l'adoption culturelle la création d'un titre de *hâu* (60), car rien ne l'empêche de confier à une

(52) A. 303.

(53) A. 44.

(54) Ces droits et devoirs culturels évoqués par l'avis 47 paraissent être:
1° Le droit pour le *gia-truong* et son épouse d'être invités par le *truong-tóc* et d'assister aux principales cérémonies du culte dans la maison patriarcale, où est érigé l'autel des ancêtres;

2° Le devoir du *gia-truong* et de son épouse de prendre part aux cérémonies culturelles, notamment d'anniversaires, et d'apporter, dans ces occasions, leur contribution traditionnelle.

(55) C'est dans ce cas, pour les grandes cérémonies intéressant toute la parenté, que la présence du *tôn-truong* est nécessaire.

(56) A. 47.

(57) A. 226. — « ...Soit en instituant un titre de *hâu*. »

(58) A. 52. — Elle est au contraire *tenue* d'y procéder quand le mari était *truong-tóc*.

(59) A. 302, al. 4. Pour la raison que l'héritier cultuel est censé être son propre fils.

(60) A. 47 et 226.

pagode le soin de rendre les honneurs posthumes au mari défunt, ni même d'augmenter les chances de pérennité du culte, en instituant *à la fois* un héritier cultuel et un titre de *hâu* (61).

Si le mari a laissé des biens, la veuve est tenue — il y a là un caractère d'obligation — d'en réserver une part variable, selon l'importance des cérémonies à célébrer, pour l'entretien du culte du défunt (62).

Enfin, l'importance du rôle de la veuve dans l'institution cultuelle est accusée par le fait que, dans le cas d'un *huong-goa* institué par le mari défunt, la veuve garde jusqu'à sa mort — qu'il y ait ou non des enfants mâles — la gestion du bien de *huong-hoa* (63).

*
**

Il faut retenir de ce qui précède que le rôle de l'épouse veuve s'exerce dans des conditions différentes selon qu'il s'agit d'un *huong-hoa* créé par son mari défunt, chef de *gia*, ou au contraire d'un *huong-hoa* ancien que l'époux décédé, héritier cultuel, avait lui-même recueilli.

Dans ce deuxième cas, la dévolution du *huong-hoa* est soumise à des règles rigides. S'il existe un *dich-tu* majeur, le rôle de l'épouse est restreint. Une certaine initiative lui est permise si l'héritier cultuel est mineur, ou s'il faut en désigner un.

Dans le cas d'un *huong-hoa* créé par le mari, l'épouse veuve continue à exercer les droits cultuels de son mari défunt. Comme le bien cultuel n'a pas encore dépassé le cadre du *gia*, dont l'épouse veuve demeure la maîtresse, la plus grande initiative lui est conférée en matière de *huong-hoa*, comme d'ailleurs pour tout ce qui concerne les intérêts du *gia*.

(61) A. 226. — La pratique de combiner institution de *hâu* et adoption d'héritier cultuel était fréquente à l'époque des *Lê*. (DELOUSTAL, in *La Justice dans l'Ancien Annam*; B. e. f. e. o., 1911, p. 157.) Le fait que cet usage subsiste au Tonkin est un argument de plus à la thèse que la coutume tonkinoise actuelle diffère assez peu de celle du temps des *Lê*.

(62) A. 47 et 289.

(63) A. 306, § 3. — Il est probable que, dans ce cas, la veuve emploie les revenus du *huong-hoa* à faire célébrer par son fils aîné l'anniversaire du défunt.

§ III. — LES FILLES.

En dehors du cas où la fille peut être envisagée comme héritière cultuelle possible, elle peut avoir à intervenir dans le *huong-hoa* comme sœur ou tante paternelle de l'héritier cultuel.

Il faut noter d'abord comment elle intervient dans la désignation et la révocation du bénéficiaire du *huong-hoa* : « Lorsque le défunt qui n'était pas héritier cultuel est décédé sans postérité mâle, son épouse veuve ou ses filles majeures *peuvent* (64) lui désigner un héritier cultuel (65). A défaut d'ascendants paternels du défunt, l'épouse veuve ou les filles peuvent procéder à cette désignation sans le consentement de personne (66)... L'héritier cultuel étant censé être le propre fils de l'épouse veuve (67), celle-ci peut, sans avoir l'agrément de personne, sauf des ascendants paternels du défunt, révoquer la désignation qu'elle a faite. Le même droit appartient aux filles (68) pour la désignation qu'elles ont faite personnellement, mais elles ne peuvent révoquer l'institution faite par la mère. »

Malgré l'initiative parfois conférée aux filles pour la désignation de l'héritier cultuel, leur rôle dans l'administration pure du *huong-hoa* semble fort restreint. C'est en effet le bénéficiaire qui gère lui-même, en principe, le *huong-hoa* (69). Il arrive cependant qu'il en soit empêché. Qu'il s'agisse d'absence ou d'empêchement (70) momentané, d'aliénation mentale, d'incarcération ou de disparition du bénéficiaire (71), il n'est pas fait mention de la fille parmi

(64) S. p. l'auteur.

(65) A. 302 (al. 5). — Si les filles sont mariées, leur mari intervient à l'acte.

(66) « Il leur est aussi loisible de se faire assister pour cette désignation par les plus proches parents maternels du défunt, qui interviennent seulement à titre consultatif et pour témoigner que l'institution cultuelle a été régulièrement faite. »

(67) V. *sup.*, p. 84.

(68) La fiction de maternité reconnue à la veuve pour étayer son droit de révocation de l'héritier institué peut-elle être étendue aux filles, ou bien celles-ci doivent-elles être considérées comme remplaçant seulement la mère de l'adopté? L'enquête ne le précise pas.

(69) A. 304.

(70) A. 304.

(71) A. 305.

les parents alors appelés à gérer le *huong-hoa*. Cependant, il arrive parfois que la fille aînée puisse administrer le *huong-hoa* au cas de minorité de l'héritier cultuel. Mais ce n'est qu'à défaut de la mère de ce dernier. « d'un des oncles ou tantes paternels ou de la personne qui l'élève (72) ».

Les filles peuvent également intervenir dans l'institution du *huong-hoa* lorsque, à défaut de descendant mâle, ce bien cultuel tombe en déshérence. Mais il s'agit, cette fois, pour les filles ou leurs descendants, de confier le *huong-hoa* à une pagode ou à un groupement, à charge d'assurer le culte du constituant (73). Le *huong-hoa* devient alors une fondation de *hâu*.

En ce qui concerne le droit de créer un *huong-hoa*, les filles peuvent y procéder comme « toutes les personnes qui ont des biens à laisser à leur héritier cultuel... Les hommes et les femmes non mariés peuvent instituer un *huong-hoa* (74) ». En outre, la fille participe naturellement avec ses frères et sœurs à la création d'un *huong-hoa* pour le culte de ses parents défunts, lorsque ceux-ci n'y ont pas procédé de leur vivant (75).

Ainsi la fille doit toujours participer à la création d'un

(72) A. 305.

(73) A. 322. — A défaut de filles, complète l'avis, ou de descendants de filles, c'est un ami de la famille ou un serviteur qui prend soin de confier le *huong-hoa* à une pagode.

(74) A. 286. — L'avis suivant (287) dit : « La personne qui institue un *huong-hoa* n'est pas tenue d'avoir l'autorisation de ses parents ou de ses grands-parents paternels pour procéder à cette institution, mais, en fait, elle les en avise toujours par déférence. Jamais la constitution d'un *huong-hoa* n'a lieu contre la volonté des parents ou des grands-parents paternels du constituant. » — L'acquiescement des parents est donc une condition exclusivement morale. Il n'en est pas de même pour les autres conditions : le constituant doit être âgé de dix-huit ans au moins (A. 286 ; Cf. A. 79). En outre, il doit posséder des biens (A. 286). On a vu (p. 127, A. 74) que seuls les enfants majeurs ayant un établissement séparé de leurs parents (*gia-thât*) ont la propriété de leurs biens. Les autres, s'ils sont mineurs, ne possèdent rien. S'ils sont majeurs non mariés vivant avec leurs parents, ils n'ont que la propriété que veulent bien leur accorder leurs parents.

(75) A. 285. — Dans la plupart des familles, cependant, le *huong-hoa* est institué par les parents, soit par instructions verbales, soit par écrit. Dans ce dernier cas, l'institution a lieu généralement par une clause de l'acte de partage des biens signé non seulement par les époux constituants, mais encore par leurs fils et leurs filles majeurs, leurs gendres, etc... — Le Comité note que bien qu'offrant le risque d'inciter le bénéficiaire à vendre le bien illicitement, la forme verbale est plus usitée à la campagne. V. p. 32 (N).

huong-hoa pour le culte de ses parents décédés. Comme femme mariée, elle est assurée de recevoir le culte après sa mort en même temps que son mari (76). Mais si elle reste célibataire (77), il est rare qu'un *huong-hoa* soit institué pour lui rendre les honneurs posthumes. Cela n'est jamais fait « pour les personnes non mariées, âgées de moins de dix-huit ans... En ce qui concerne les femmes non mariées, on ne leur institue un *huong-hoa* que lorsqu'elles sont très âgées. Pour la jeune fille, on se borne à célébrer son anniversaire funèbre avec les revenus d'un *ky-diên* (78) ».

En somme, le plus clair, semble-t-il, du rôle cultuel de la fille aînée est d'intervenir comme suppléante. Mais ce n'est pas la mère qu'elle remplace, car celle-ci a soit une continuatrice, la *ké-thât* (79), quand le mari veuf contracte une nouvelle union principale, soit une remplaçante, qui est la bru (80), lorsque le ménage du fils aîné vit à la maison paternelle. C'est la veuve que remplace la fille aînée, à défaut de bru.

Le décès du père a donc pour effet de mettre un terme au roulement des épouses, en attendant que la mort de la veuve fasse passer le pouvoir domestique féminin à la génération suivante. Là, on se trouve en présence de deux

(76) A. 278 (al. 1).

(77) V. A. 125. — « Le célibat des garçons est toujours en complète défaveur... Le célibat de certaines filles est au contraire très honoré. Tel est le cas de la fille qui ne se marie pas pour soigner ses vieux parents ou pour élever ses frères et sœurs. »

Rapp. PRZYLUKI, *Notes sur le culte des arbres au Tonkin* (B. e. f. e. o., 1909, p. 757): « Leur sainteté et leur puissance (celles des esprits féminins) viennent de ce qu'elles ont gardé leur virginité jusqu'à leur mort. »

Cf. Loo Yu, qui cite dans sa thèse, *La morale féminine en Chine*, des exemples de chasteté de filles et de femmes chinoises (pp. 124-141) et un cas de conflit de devoirs, chez une femme, entre piété filiale et chasteté, celle-ci l'emportant sur celle-là (p. 97).

(78) A. 294. — Le plus souvent, d'ailleurs, le *huong-hoa* constitué pour les gens non mariés est dilapidé et s'éteint après quelques générations.

(79) A. 11. — C'est l'épouse de deuxième lit que le mari veuf ou divorcé prend généralement... « lorsqu'étant de situation aisée, il a besoin d'avoir une femme de sa condition pour diriger sa maison et élever ses enfants. Il ne peut alors épouser une femme de deuxième rang, comme *ké-thât* ». (A. 12.)

(80) A. 12. — « Si son fils aîné est marié et habite sous le toit paternel, c'est la bru qui dirige la maison. »

personnes possibles: la *bru*, femme du fils *ainé*, ou, au cas de minorité du fils *ainé*, la *filles aînée* (81).

Du vivant de l'épouse veuve, la fille aînée célibataire « a un rôle très effacé (82) ». Ce n'est qu'au décès de l'épouse veuve qu'elle administre le ménage, elle élève ses jeunes frères et sœurs et pourvoit à leur entretien (83).

Après le décès du père *héritier culturel*, et de la mère, ne laissant que des fils mineurs, la fille aînée assure souvent la garde des biens culturels jusqu'à la majorité de l'ainé. Lorsque le père *non héritier culturel* meurt *intestat*, sans enfant mâle, la fille aînée est qualifiée, si l'épouse est également morte, pour instituer un héritier culturel à ses parents défunts, d'accord avec la parenté. Elle peut également instituer, pour ses auteurs, un titre de *hâu*.

La fille aînée peut donc avoir, quand les parents sont morts, un rôle important dans la maison, notamment en matière de biens culturels. Son importance est incontestable lorsqu'elle succède à la veuve. Son rôle est généralement provisoire, puisqu'il cesse à la majorité du frère aîné, hormis le cas d'absence de postérité mâle. Dans cette conjoncture, en effet, l'héritier culturel, s'il est désigné par la fille, ne prendra jamais le pas sur elle, car il demeure révocable (84) par qui l'a institué (85).

Ce n'est pas précisément en devenant l'héritière culturelle qu'elle acquiert une situation prépondérante, c'est en surveillant l'héritier culturel, en faisant rendre le culte et sanctionnant les défaillances. En dehors de ce cas, s'il existe un frère et surtout si celui-ci est majeur, la fille n'a guère l'occasion de se détacher de la masse des *tu-tôn* des deux sexes.

(81) V. A. 305, qui cite la tante paternelle comme apte à gérer le *huong-goa* pendant la minorité du bénéficiaire. On remarquera que tante et fille aînée peuvent n'être que la même personne.

(82) A. 83. — La fille aînée se borne à aider l'épouse veuve dans l'administration de la maison et dans les soins à donner à ses frères et sœurs.

Le rôle de la fille aînée est également très effacé quand le frère aîné a pris le pouvoir domestique.

(83) A. 83 (al. 1).

(84) V. *sup.*, pp. 84 sq.

(85) Ceci montre combien la fille a intérêt à se charger du devoir d'instituer un héritier culturel.

*

**

En somme, si l'on tient à préciser, en vertu des habitudes contemporaines, et aussi pour rétablir la vérité des faits en face de formules comme celle des *tam-tông* (86), on peut dire que la femme est inférieure au père, sensiblement égale au mari, provisoirement supérieure à son frère mineur, toujours supérieure à son fils, et à plus forte raison à son héritier institué.

Mais il serait préférable de s'en tenir à préciser le rôle de la femme, dans ses différentes fonctions: l'épouse aide à rendre le culte; la veuve et la fille aînée le font rendre. Vouloir qu'elles l'assurent elles-mêmes, c'est les faire sortir de leur rôle; ce n'est point les élever.

D'abord, en règle générale, ni l'homme ni la femme n'agissent isolément dans la famille. On remarquera que le veuf doit désigner quelqu'un pour exercer avec lui le pouvoir domestique après la mort de son épouse: ce sera soit une « continuatrice de l'épouse » *kê-thât*, soit la bru, femme du fils aîné.

Il est vrai que la veuve assume le pouvoir à elle seule. Après la mort du père, et pendant tout le veuvage de la mère, le fils aîné n'hérite directement que du *huong-hoa* des ancêtres, et de la qualité de *tôc-truong*. Encore, dans les actes accomplis par lui en cette qualité, obéit-il à la volonté de sa mère veuve veillant à ce qu'il rende le culte.

Il entrera seulement en possession définitive à la mort de sa mère veuve ou par la volonté de celle-ci quand elle fait une donation-partage.

Plus particulièrement, le *huong-hoa* constitué par le père défunt ou pour lui restera entre les mains de la veuve jusqu'à sa mort (87). Mais, en attendant, entre la veuve et le fils aîné, surtout si celui-ci est majeur, il existe une es-

(86) Les trois dépendances de la femme : fille, elle dépend de son père; mariée, de son mari, et veuve, de son fils aîné. V. M. GRANET, *La Civilisation chinoise*, p. 413.

(87) Les ascendants faisant donation-partage se réservent une part des biens pour l'entretien de leur vieillesse (*duong-lao*) et c'est souvent cette part qui, à la mort de l'époux survivant, devient le *huong-hoa*.

pèce de collégialité permettant notamment une entente pour que le fils aîné apparaisse, à l'égard des étrangers, comme le chef de famille.

De même, quand le veuf décide de confier le gouvernement de la maison à sa bru, il y a entre eux une collégialité analogue (88). Ainsi, la bru, en ce qui concerne le gouvernement de la maison, succède directement à sa belle-mère (89), soit aux côtés du beau-père devenu veuf, soit aux côtés de son mari devenu orphelin.

Le mari succède donc au père, et la bru à la belle-mère *séparément*, selon les événements (90). Mais ce n'est pas seulement parce que d'une façon normale deux époux ne meurent pas en même temps, que ces deux successions sont distinctes. Quand il remplace son père aux côtés de sa mère veuve, le fils aîné ne succède qu'à titre d'héritier cultuel (91); pour le reste, il succédera en même temps que sa femme à la mort de sa mère.

Le fils aîné accède au pouvoir domestique soit après sa femme, au cas de prédécès de la mère, soit en même temps que son épouse au cas de prédécès du père. Dans la première éventualité, il devient chef de famille en remplaçant son père auprès de sa propre femme. Dans la deuxième, il n'est chef de famille qu'en apparence, tant que sa femme n'a pas pris place à ses côtés dans la suppléance de la veuve défunte.

Ces différents cas de collégialité — entre les deux époux, entre le beau-père et la bru, entre la veuve et le fils aîné — sont à remarquer si l'on veut bien comprendre le rôle de la femme dans le culte. Celui-ci, en effet, paraît exiger un collège d'officiants, homme et femme.

Dans le cas normal, l'époux et l'épouse se tiennent sur le même rang devant l'autel. Selon le P. Cadière, la femme

(88) Peut-être faut-il noter ici que le père et le fils peuvent épouser les deux sœurs, à la condition que le père épouse l'aînée (A. 152). La différence de rang d'âge dans une génération équivaut à l'écart d'une génération; inversement, la bru épouse du fils aîné ayant le rang de son mari peut, par assimilation du rang d'âge à la différence de génération, assumer le gouvernement de la maison aux côtés de son beau-père.

(89) Ou à la continuatrice de celle-ci.

(90) Suivant que le survivant du ménage est le père ou la mère.

(91) Et même à ce titre le fils aîné est sous la tutelle de sa mère.

aide le mari, prépare les offrandes. Elle est coparticipante et, jusqu'à un certain point, dit-il, co-officiante (92).

La veuve, qui est cependant le personnage le plus puissant, ne saurait se passer du concours d'un parent agnatique mâle pour prononcer l'invocation (93), quand son fils est trop jeune pour le faire (94).

La fille aînée, qui, seule, semble pouvoir gouverner la maison sans le concours d'un collègue mâle, peut-elle aussi officier seule?

En ce qui concerne la place des filles dans le culte, le Comité ne fournit aucun renseignement; mais le P. Cadière indique (95) que « dans certaines régions le rôle de la fille déclarée gardienne des biens cultuels devient capital: elle exerce le rôle de ministre du culte, présidant les offrandes faites au mort durant les funérailles, et plus tard à la tablette funéraire, *se tenant en avant de tous les assistants, se prosternant en tête de tous* (96) ». Il semble ressortir de là que la fille aînée serait parfaitement apte à rendre le culte et à le rendre en officiant *seule*. Son cas serait donc bien particulier. Mais le fait ne doit pas être admis sans contrôle.

Dans la mesure où l'on se représentera le culte des ancêtres comme étant tout moral et symbolique, les salutations rituelles apparaîtront comme le geste essentiel. La fille peut s'en acquitter tout aussi bien que le fils. En même temps, on admettra que le *huong-hoa* est une dotation pour subvenir aux frais des réunions ayant lieu à l'occasion du culte, et l'on estimera que la fille doit recevoir cette dotation dès lors qu'elle supporte ces dépenses (97).

Le *huong-hoa*, pourtant, paraît bien n'être autre chose que l'ancien *té-diên* décrit par le Kia-li (98). C'est le champ,

(92) V. ci-dessus, pp. 76-77.

(93) V. ci-dessus, p. 81.

(94) V. A.A. 44-47.

(95) Bull. A. V. Hué, 1930, *op. cit.*, p. 396.

(96) S. p. l'auteur.

(97) Les charges d'anniversaires (bœuf, porc, poulets, encens, huile, papiers votifs, etc...) fixées par les parents au moment où ils constituent un *huong-hoa* sont supportées, précise l'avis 278 (al. 4), « par les héritiers cultuels, même par les filles ».

(98) V. *sup.*, p. 41.

héritage ancestral, qui produit les offrandes (99) dont les émanations *K'i* sont agréables aux ancêtres. Ils les reconnaissent comme ils reconnaissent la voix, le souffle, *K'i*, de leur descendant.

La fille pourrait-elle prononcer l'invocation? Il n'a été rencontré aucune indication à ce sujet. Sans doute, est-il raisonnable de penser que les ancêtres entendraient la voix de leur fille. Mais le *K'i*, le souffle, s'oppose au sang comme ce qui est masculin, céleste, à ce qui est féminin, terrestre (100).

Selon l'usage suivi dans le Haut-Tonkin, il semble que le gendre s'engage en se mariant à fournir l'élément masculin, le *K'i* indispensable à la célébration du culte. Mais les Annamites, eux, estiment méritoire le célibat de la fille aînée (101) qui se dévoue aux intérêts de la famille. Ceci

(99) Les offrandes alimentaires doivent, en effet, provenir du champ ancestral — de celui qui constitue la part de l'encens et du feu. Il en était ainsi dans la Chine ancienne. M. GRANET écrit: « De même que celle-ci (la victime) devait provenir du champ domestique, de même le représentant (de l'ancêtre) devait être pris dans la parenté. » (*La Religion des Chinois*, p. 83.) Et ailleurs: « Les offrandes ordinaires se composaient essentiellement de viandes cuites, de céréales et de liqueurs. Pour convenir aux ancêtres tout devait provenir du champ domestique et être préparé par la famille. » (*Op. cit.*, p. 81.)

(100) *K'i*. — Si l'on se réfère à la Chine, d'après M. GRANET (*La Pensée Chinoise*, pp. 399-401), on voit que « les Chinois, en effet, opposent le sang et le souffle, le *Houen* et le *Po*... Le *Houen*, c'est le *K'i* (c'est le souffle) et c'est les *K'i*, les Influences, les Exhalaisons, et le *Po* c'est le sang, mais c'est le *Tsing*, l'Essence, et les *Tsing* les Emanations. En effet, dans le *K'i* et le *Tsing*, qui constituent les êtres... comme dans le sang et le souffle, qui constituent les vivants, il faut voir des couples complexes... Le *Houen* et le *Po* ne sont pas deux âmes, l'une matérielle, l'autre spirituelle; il faut voir en eux les rubriques de deux lots de principes de vie qui ressortissent les uns du Sang et de toutes les humeurs du corps, les autres du Souffle et de toutes les exhalaisons de l'organisme. Les unes sont *yang*, car le père fournit le souffle et le nom, les autres sont *yin*, car la mère fournit le sang et la nourriture. Celles-ci tiennent de la Terre qui porte et nourrit, celles-là du Ciel qui embrasse, réchauffe et vers qui s'exhale la fumée chaude des offrandes... »

Il résulte de ces extraits que si la mère fournit le sang et s'apparente ainsi à la Terre nourricière, le père, lui, a le souffle, *K'i*, lequel « s'élance vers le Haut pour y briller » (*op. cit.*, p. 399). L'invocation adressée aux ancêtres au moment du culte s'élance, elle aussi, vers le ciel. Et peut-être est-il nécessaire d'avoir le souffle, le *K'i*, pour que l'invocation puisse parvenir jusqu'aux ancêtres.

Nota. — Le Comité n'ayant guère donné d'indications sur le culte lui-même (ce qui n'était évidemment pas son but) on n'a pas jugé à propos d'étudier ici le *huong-hoa* du point de vue religieux.

(101) A. 125.

paraît aller de pair avec l'interprétation symbolique et morale des rites du culte des ancêtres.

Mais comment expliquer que la fille soit apte à tenir le rôle d'un collègue d'officiants dans le culte, et qu'elle puisse exercer dans la famille un pouvoir que la veuve acquiert, elle, par le mariage et par son stage de bru?

Est-ce parce que la fille aînée célibataire est chez elle? Alors, il est étrange qu'elle n'ait que rarement et de façon exceptionnelle l'occasion d'y jouer un rôle important.

Ne serait-ce pas plutôt parce que la fille aînée aurait dans certains cas — ou aurait eu jadis — la même aptitude à procurer à ses parents un gendre que le fils aîné à leur donner une bru?

CHAPITRE IV

Les maris-gendres — Conclusion

I. — LES MARIS-GENDRES.

Quand il décrit les rites essentiels du mariage annamite, ceux qui « sont actuellement observés aussi bien par les riches que par les pauvres », le Comité (1) les ramène à trois : 1° La demande en mariage, *dam-vo* : ce sont les parents du garçon qui l'adressent à ceux de la fille ;

2° Les fiançailles, *hoi* : elles inaugurent une période assez longue (2), allant jusqu'à la célébration du mariage ; pendant cette période, la famille du garçon doit et fait des présents aux parents de la fille à l'occasion de toutes les fêtes rituelles (3) ;

3° La célébration du mariage, *cuoi* : le fiancé va chercher la fiancée chez elle, et la conduit dans la maison de ses parents, où elle doit dorénavant demeurer avec lui, et partager ses devoirs de piété filiale (4).

La règle veut donc que ce soient les femmes qui se déplacent et changent de famille. Mais il y a des exceptions qui apparaissent d'ailleurs comme des pratiques plus ou moins irrégulières.

Le Comité ne parle que d'un cas de mari-gendre. Cette éventualité apparaît comme moralement justifiée par une situation de fait. En règle générale, le mari ne doit aux parents de sa femme que le deuil d'un an. Il leur doit aussi le respect. Mais « certaines familles qui n'ont qu'une fille

(1) A. 137.

(2) Parfois même, plusieurs années.

(3) Fêtes du *Tét*, du 5^e jour du 5^e mois, du 8^e mois.

(4) A ce moment-là, bru et belle-mère ne doivent pas se rencontrer. Celle-ci « évite d'être présente au moment de l'entrée (chez elle) de la fiancée » (A. 137).

unique (5) s'entendent parfois avec la famille du mari pour que celui-ci vive chez eux. *Dans ce cas, le gendre doit traiter ses beaux-parents comme ses propres parents* (6) ». Toutefois, le manquement à ces obligations ne comporte aucune sanction, tandis que de la part d'une bru, ce serait un cas de répudiation (7)...

Ainsi présenté, le fait apparaît comme un adoucissement de la règle générale, admis en faveur de ceux qui n'ont qu'une fille. Il se rattache en réalité à une pratique ancienne. On ne sait pas au juste jusqu'à quel point cette coutume est tombée en désuétude, mais il en existe d'autres survivances.

Quoi qu'il en soit, dans la période des fiançailles, où les parents du fiancé doivent des présents à la famille de la jeune fille, certains Annamites suivent un usage connu sous le nom de *lam-ré*, « faire le gendre ». M. Briffaut, employant l'expression de *gendre anomal* (8), a attiré l'attention sur cette coutume: les présents sont remplacés par les services du futur gendre, qui accomplit chez son beau-père un stage de trois ans. On explique (9) cet usage en disant qu'il s'agit d'un gendre pauvre (10) dont la famille ne peut faire les cadeaux traditionnels. Le beau-père accepte des services au lieu de présents. C'est une pratique spécialement en faveur à la campagne (11).

(5) S. p. l'auteur.

(6) A. 151.

(7) A. 170, § 3. « Le manque de respect à l'égard des beaux-parents. »

(8) L'anomalie consiste dans le fait que le gendre, au lieu d'emmener son épouse, vient s'installer chez elle et travaille pour les beaux-parents. C. BRIFFAUT, *Le gendre anomal*, in Tribune des Colonies et Protectorats; *Id.*, *L'Esclavage et l'Engagement pour dettes dans le Droit sino-annamite*; G. DÜRRWELL, *La Famille annamite* (p. 10).

V. aussi DANG TRINH KY, *L'engagement des personnes en Droit annamite* (pp. 118-133), ouvrage préfacé par R. MAUNIER: « ...Ce mariage anormal, dit-il, fut peut-être normal. C'était la règle, au vieux Japon, ainsi qu'en Malaisie et qu'en Indonésie, que le mari, soit pour toujours, soit pour un temps, fit son ménage chez la femme; il y perdait même son nom et il tombait sous le pouvoir des beaux-parents. Cela reste en vigueur chez les Man du Tonkin, selon le commandant Bonifacy. C'est le mariage ambil-anak de l'archipel malais » (p. xii).

(9) Les intéressés eux-mêmes donnent cette explication.

(10) V. D. T. KY, *op. cit.*, p. 122.

(11) Rapp. D. T. KY, *op. cit.*, p. 132.

C'est aussi un usage montagnard signalé par BONIFACY (*Etudes Asiatiques*, t. I) (Man Cao lan): « La femme est achetée ou gagnée par le service du futur époux chez son futur beau-père » (p. 75).

Le gendre qui gagne ainsi la fille en travaillant pour le beau-père est l'objet de moqueries (12), sans doute pour la même raison qui fait aujourd'hui que la coutume de prendre des femmes de deuxième rang étant presque abandonnée par les citadins, tandis qu'elle persiste à la campagne (13), celles-ci commencent à être l'objet des railleries (14). En se moquant du mari-gendre, les citadins entendaient ridiculiser une sorte d'époux consort, serviteur sans dignité des parents de sa femme. Aujourd'hui, il leur apparaît que la situation de l'épouse de deuxième rang est contraire à la dignité de la femme.

L'usage d'aller faire gendre existait au Tonkin au temps des *Lê*. Cette dynastie, qui passe pour avoir respecté les coutumes, a précisément cherché à extirper celle-ci. Dans une « Instruction pour la réforme des mœurs », en date de 1471, on lit à l'article 6 (15) : « Lorsque la famille du fiancé s'est conformée aux rites du mariage et qu'il vient chercher sa fiancée, on doit la laisser immédiatement partir chez son mari. On ne doit pas conserver la mauvaise coutume ancienne d'obliger le mari à rester pour « faire le gendre » et de ne laisser partir la jeune femme qu'au bout de trois ans. Cette coutume n'est autre chose que la coutume des *Ts'in* de prendre un jeune homme pauvre qui vient demeurer dans la maison comme gendre et fils adoptif. Elle ne doit pas être imitée. Ceux qui contreviendront à ces préceptes seront punis. »

L'expression « *coutume des Ts'in* » ne doit pas induire en erreur : il s'agit d'un usage que le premier empereur

(Man Quan trang) : « Le mariage est toujours précédé d'un stage que fait le futur gendre dans la maison du beau-père. Généralement il commence quand la fille a quatorze ans, le jeune homme vingt. Ce stage était autrefois de six ans ; il est réduit à trois maintenant. Malgré cela, le mari doit payer à sa femme 1 taël 4/10 d'argent, un cochon d'au moins quarante livres, trois paires de chapons, un peu d'alcool de riz. Si, au cours du stage, le fiancé se désiste, il n'a rien à payer ; si on le renvoie, on doit l'indemniser. On peut aussi remplacer ou diminuer le stage en payant dix piastres par an. Si, au cours du stage, la jeune fille devient enceinte, le futur ne peut plus se désister » (p. 84).

(12) Rapp. C. BRIFFAUT, *Le gendre anomal*. D. T. Ky, *op. cit.*, p. 131.

(13) A la campagne, les femmes de deuxième rang sont utiles pour diriger les travaux des champs : certains propriétaires fonciers ont autant de femmes que d'exploitations agricoles.

(14) A. 126 (al. 4).

(15) B. e. f. e. o., t. X, p. 35.

chinois *Ts'in Che-Houang* a combattue (16). Cette coutume ancienne, qu'on désigne par le mot *chué* (17), rappelle, par le fait qu'il s'agit d'un gendre adopté pour fils, l'usage suivi par les *Thô* et les *Nung* lorsque les descendants mâles leur font défaut. Peut-être une *enquête* plus approfondie dans la haute région révélerait-elle que seuls les jeunes gens pauvres acceptent cette situation.

D'ailleurs, ce rapprochement ne saurait précisément attester l'existence de cette coutume ancienne chez les Annamites, mais plutôt celle consistant à imposer un stage au futur époux. Le souverain de la dynastie *Lé* paraît dire ici à ses sujets : « Je suppose bien que vous n'allez pas jusqu'à suivre la coutume de *Ts'in* de prendre un jeune homme pauvre comme gendre et fils adoptif ; mais vous retenez le fiancé pendant trois ans pour lui imposer de « faire le gendre » et cette pratique est aussi détestable, je vous l'interdis. »

*
**

Il resterait à savoir jusqu'à quel point ces deux usages sont apparentés entre eux et avec celui de la haute région.

On trouve, dans le Code chinois de la dernière dynastie impériale (18), des dispositions relatives à un cas intermédiaire se rapprochant, à la fois, du « *gendre anomal* », de l'usage ancien du mari-gendre, et de la coutume *Thô* et *Nung*. Il s'agit du cas du personnage désigné par les traducteurs au moyen de l'expression de « gendre attaché à la famille du beau-père (19) ». Cette fois, on légifère sur

(16) V. M. GRANET, *Danses et Légendes de la Chine ancienne* (pp. 17, 276 sq.) : « J'ai l'impression, dit à ce sujet M. Granet, que le gouvernement du premier empereur prit à tâche de répandre, dans le peuple, les principes du droit et de la morale aristocratique » (p. 17, n° 2). « Les usages nobles exigent, en effet, que le mariage se réalise par le déplacement des femmes ; celles-ci figurent dans la famille à titre de brus, et non plus les maris à titre de gendres » (p. 17).

(17) V. Dict. COUVREUR, les expressions équivalentes signifiant : « gendre adopté pour fils », « gendre pauvre qui vient demeurer dans la maison de son beau-père et lui tenir lieu de fils adoptif ». — *Chué* veut dire : 1° prêter ou emprunter sur gage ; 2° dépendance, annexe, excroissance, appendice.

(18) Dynastie des *Thanh*.

(19) Le P. HOANG, *Le Mariage chinois*, pp. 96 sq.

celui-ci afin de le protéger. Il apparaît, en effet, qu'il a besoin de garanties contre les renvois abusifs de la part de son épouse ou de son beau-père, et contre les intrigues de l'héritier cultuel de ce dernier.

La loi chinoise exige qu'on stipule par écrit si le gendre *invité* devra « secourir la vieillesse de son beau-père (20) », c'est-à-dire résider avec lui jusqu'à sa mort, ou bien s'il ne quitte sa propre famille que pour un nombre d'années limité. La loi dispose qu'un fils *unique* ne peut être gendre invité (21). Ce sera donc un fils puîné. Or, un cadet pourrait être institué héritier cultuel, mais la loi l'interdit. Quand on prend un gendre invité, on doit néanmoins adopter un membre de sa propre souche capable de faire les offrandes aux ancêtres.

L'héritier cultuel et le gendre invité se partageront l'héritage par moitié. De là, un conflit d'intérêts. Et surtout les menées éventuelles de l'héritier cultuel désirant recueillir toute la succession par le renvoi du gendre invité.

Il y a lieu de bien noter que ces rivalités, dans lesquelles le Code prend la défense du gendre invité, résultent d'une situation imposée par la loi elle-même. Elle s'oppose à ce que le gendre soit adopté comme héritier cultuel.

En particulier, pour empêcher cette adoption, elle ordonne que les gendres invités conservent leur nom de famille. Certains d'entre eux cependant (22) prennent le nom de leur beau-père; mais ils ne sont jamais reconnus *légalement* comme héritiers de la famille (23).

Il apparaît ainsi que la pratique réelle dans laquelle la loi intervient ici est exactement celle dont le Comité signale l'existence dans la haute région tonkinoise. Cet usage est également celui dont s'occupe le législateur pour faire respecter la distinction entre le gendre invité et l'héritier cultuel, et pour interdire à un même personnage de cumuler les deux qualités. Il ne doit point y avoir de gendre adopté comme héritier cultuel. Tel est le point sur lequel

(20) G. BOULAIS, *Manuel du Code chinois*, p. 259.

(21) Parce qu'il est indispensable à ses propres parents.

(22) Ajoute le P. HOANG, *op. cit.*, pp. 96 sq.

(23) Il faut lire: *héritier* cultuel, puisqu'en ce qui concerne les biens, le gendre et l'héritier cultuel se les partagent.

porte la divergence entre des mœurs chinoises qui paraissent conserver la coutume ancienne du mari-gendre et la loi chinoise elle-même. C'est aussi la différence essentielle entre, d'une part, la loi et la coutume annamites, — telles que les présente le Comité, — et, d'autre part, l'usage montagnard rapporté dans certains avis (24).

L'une des questions posées par le Comité semble rechercher s'il n'existe pas une institution analogue chez les Annamites. Elle est ainsi conçue: «Le gendre peut-il être adopté? Dans quels cas a lieu cette adoption?» — Réponse: «Le gendre ne peut jamais être adopté, car s'il l'était, il serait considéré comme le fils de l'adoptant et ne pourrait être le mari de sa sœur (25).»

La réponse n'est pas aussi claire qu'elle paraît l'être, car le mot adoption, en matière de coutumes annamites et chinoises, prête à confusion. On pourrait opposer à cet avis les termes de celui-ci (26): «Si l'adopté porte le nom de l'adoptant ou s'il est considéré comme faisant partie de la famille (27), les interdictions de mariage tenant à la parenté sont les mêmes que pour les propres enfants de l'adoptant.»

L'usage suivi par les Thô et les Nung est choquant pour les Annamites (28), bien que, parmi ceux-ci, il se trouve fréquemment des époux portant le même nom (*Nguyễn*, notamment, parenté sans effets civils). Suivant cet usage, le gendre prend le nom de son beau-père afin de pouvoir rendre le culte aux ancêtres rapprochés de ses beaux-parents et de son épouse. Il y aurait entre lui et sa femme à la fois communauté de nom et ancêtres communs connus (29), c'est-à-dire qu'il y a parenté *dòng-tông*. Un tel mariage viole la loi d'exogamie. Telle est la raison pour laquelle on ne peut être, à la fois, héritier cultuel et gendre invité. Seulement, l'exogamie est une règle si impérieuse dans toutes les sociétés, qu'il est bien difficile d'admettre l'exis-

(24) A. 96, 293, 301.

(25) A. 124.

(26) A. 121.

(27) Il peut donc en être autrement.

(28) Cela ressort de l'avis 124 visé ci-dessus.

(29) Ancêtres des cinq générations du deuil, et peut-être aussi ancêtres à qui on rend le culte collectivement.

tence de pratiques courantes à la campagne ou dans les régions montagnardes qui ne la respecteraient pas. Il est à peu près certain que des changements sont intervenus, d'un côté ou de l'autre, qui ont eu pour effet de mettre des usages matrimoniaux archaïques en contradiction — apparente plutôt que réelle — avec la loi d'exogamie.

On ne peut mieux faire ici qu'indiquer dans quelle direction des recherches seraient utiles. Les pratiques réelles, ainsi que les lois, les « Instructions pour la réforme des mœurs », sont sensiblement les mêmes en Chine et au Tonkin, haute région comprise. Toutefois, sur un point capital le Tonkin, particulièrement le pays annamite, paraît relativement archaïsant: le nombre des noms de famille les plus portés est très restreint. Aussi on dira d'un même nom, par exemple *Nguyễn*, qu'il est: 1° le *ho* d'un groupe exogame: les parents *dông-tông* qui portent le même nom *et rendent le culte* à des ancêtres communs; 2° le *tinh* d'un groupe plus étendu formé de « parents » qui ont un même nom et « peuvent descendre d'un *ancêtre commun* »; la parenté *tinh* ne produit pas d'effets civils (30). Peut-être en produisait-elle jadis et, dans ce cas, on pouvait penser à des obligations d'endogamie (31). Il n'est pas impossible qu'une *enquête* dans les milieux ruraux et chez les montagnards permette, encore aujourd'hui, de trouver trace des anciennes règles d'endo-exogamie. Dans ce cas, il pourrait apparaître que si le gendre prend le nom de son beau-père, c'est afin de s'affilier à un groupe endogame (32) et d'être ainsi capable de rendre le culte à l'ancêtre *éloigné*, ancêtre commun dont peuvent descendre ceux qui portent le même nom.

Il n'est pas impossible d'ailleurs qu'on ne s'aperçoive, en y regardant de près, que la véritable règle est que le gendre doit joindre le nom de son beau-père au sien. Ce serait la

(30) A. I.

(31) M. GRANET a montré que dans la Chine ancienne la règle concernant les unions matrimoniales est double: se marier avec une personne de nom différent (*yi sinh*) et se marier à l'intérieur du cercle des relations traditionnelles d'intermariage. *Fêtes et Chansons*, pp. 209 à 211.

(32) Chose d'autant plus permise que la tendance générale est de n'attacher d'importance qu'à la règle d'exogamie.

structure du nom double (33), qui témoignerait que la double règle d'exogamie et d'endogamie a été respectée.

*
**

A défaut de renseignements suffisants sur les noms, il est bon de rappeler un trait du culte des ancêtres dans la Chine ancienne. Le souverain mythique *Chouen*, qui fut un mari-gendre (34), reçut l'abdication de *Yao*, son beau-père, et plus tard (35) prit définitivement le pouvoir dans le temple de *Wen tsou*. Ce *Wen tsou* ne serait autre, selon *Sseu-ma Ts'ien*, que le Grand-Ancêtre, *T'ai tsou* (36), celui dont la tablette n'était jamais retirée de l'autel (37). Selon une autre interprétation, *Wen tsou* serait un nom de temple, un nom ancien de la maison du calendrier (38). De toutes façons, le mari-gendre semble ici appelé à célébrer le culte d'un groupement beaucoup plus étendu que le groupe exogame des parents *dông-tông*.

Or, si *Yao* a appelé *Chouen* auprès de lui, en qualité de mari-gendre, ce n'est point qu'il fût sans postérité mâle. Il avait au contraire neuf fils, dont l'aîné, *Tan-tchou*, paraît bien avoir été l'héritier cultuel (39) de *Yao*. Au moment de succéder à son beau-père, *Chouen* offrit de céder le pouvoir à *Tan-tchou*, mais « le monde se réfugia auprès de *Chouen* (40) ». Entre ce fils, héritier cultuel, et ce mari-gendre, il s'est élevé, à propos de la succession de *Yao*, des compétitions du même ordre, semble-t-il, que celles prévues par la loi chinoise des *Ts'ing* qui prend la défense du mari-gendre...

Le monde (41) s'étant réfugié auprès de *Chouen* et ayant

(33) Les noms doubles paraissent avoir été fréquents dans la Chine ancienne.

(34) V. M. GRANET, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, pp. 257 sq. et p. 17.

(35) Après la période de deuil.

(36) M. GRANET, *Danses et Légendes*, p. 278, n° 4.

(37) LE-KY, trad. Couvreur...

(38) M. GRANET, *loc. cit.*

(39) Chargé de rendre le culte aux ancêtres immédiats.

(40) M. GRANET, *Danses et Légendes*, p. 278.

(41) *Tien hia*. Ce monde que *Chouen* doit gouverner, qu'il a rassemblé devant le Grand-Ancêtre et qu'il offre de rendre au fils de *Yao*, joue à l'égard du souverain le même rôle que l'assemblée de famille à l'égard de l'héritier cultuel.

ainsi empêché le renvoi abusif du mari-gendre, le fils, *Tan-tchou*, héritier cultuel, *fut pourvu d'un domaine* (42), garda la musique et les rites de sa famille, et fut traité par *Chouen*, non en vassal, mais en hôte (43).

Une autre version — les deux se trouvent dans *Sseu-ma-Ts'ien* — veut que *Tan-tchou* ait été exclus de la succession par son père qui le jugea indigne (44). Dans cette deuxième version, *Chouen* apparaît non seulement comme un mari-gendre, mais plus exactement, en raison de l'absence du fils, comme un gendre adopté. Cette adoption ne fait point de *Chouen* le frère de ses épouses, les filles de *Yao*. La situation du mari-gendre est analogue à celle de la bru. Il devient le fils de ses beaux-parents, de la même manière que la bru devient leur fille: provisoirement. Comme la bru, il est mis à l'épreuve, et il peut être répudié (45) tant qu'il n'a pas encore porté le deuil de trois ans pour ses beaux-parents (46). *Chouen* reçut ainsi la succession de *Yao* et devint progressivement son fils à la suite d'une série d'épreuves (47), dont la première et la principale fut précisément son mariage (48).

Le gendre adopté étant soumis à une série d'épreuves par le fait même de son mariage, son cas est tout à fait distinct de celui du parent agnatique — de génération inférieure — adopté comme héritier cultuel (*thua tu*) (49). Le langage d'ailleurs distingue nettement cette sorte d'adop-

(42) Peut-être un *tê-diên*, correspondant au *huong-hoa* annamite.

(43) M. GRANET, *Danses et Légendes*, p. 273, n° 2.

(44) « Maléficient », « dégénéré », *loc. cit.* — Cette version paraît ramener au cas d'absence de postérité mâle.

(45) Les abus contre lesquels la loi chinoise le protège en sont une indication.

(46) *Chouen* porta le deuil de *Yao* pendant trois ans. (M. GRANET, *Danses et Légendes*, p. 278.) — « Porter le deuil habilite à la succession. Le deuil est une période de stage. » (*Op. cit.*, p. 375.) — « C'est à la fin du deuil porté pour *Yao* que fut définitivement réglée la succession » (p. 276). — La période de deuil est un interrègne, etc...

(47) M. GRANET, *op. cit.*, p. 276.

(48) De même qu'une bru, il prit rang parmi les *tu-ton* de *Yao*, à leur tête. « Pour compléter l'examen, *Yao* confia ses neuf fils à son successeur futur. Il put, de cette façon, se rendre compte de ce que valait celui-ci pour la conduite des hommes. » M. GRANET, *op. cit.*, p. 277.

(49) Le *thua tu* accède au culte directement, sans stage, de même que la fille aînée prend temporairement le pouvoir domestique sans avoir subi l'épreuve du mariage, lorsque les parents sont morts et que le fils aîné est mineur.

tion (*láp tu*) de celle d'enfants de famille étrangère: on emploie pour désigner ceux-ci l'expression *con nuôi* (50). L'adoption *con nuôi* a lieu par charité, par intérêt ou par superstition (51). En exposant les effets de cette adoption, le Comité distingue selon que l'adopté a été considéré comme un membre de la famille ou comme un serviteur, et surtout suivant qu'il a été adopté en bas âge ou plus tard (52). C'est ainsi que si l'adopté n'a pas connu (53) ses parents ou s'il a été adopté en très bas âge, il prend le nom de l'adoptant (53). Dans le cas contraire, il garde son nom et n'entre pas dans la famille de l'adoptant (54), ou bien encore il porte le nom de l'adoptant suivi de celui de ses propres parents (55). Dans la législation des *Lê* (56), on distinguait selon que l'enfant avait été adopté entre trois et sept ans ou après.

Ces considérations d'âge et ces diverses pratiques relatives au nom paraissent indiquer que le but de l'adoption *con nuôi* est de procurer à la famille soit des serviteurs (57), soit des fils ou des filles, soit encore des gendres ou des brus en expectative.

Si l'adoptant n'a pas de fils, et s'il est simple chef de *gia*,

(50) *Nuôi* veut dire élever, nourrir. En sino-annamite on emploie l'expression *thu duong*: garder, élever.

(51) A. 78. — « Dans le premier cas, une famille aisée adopte un enfant en bas âge contre versement d'une somme d'argent aux parents de cet enfant qui sont dans le besoin. Dans le second cas, un créancier adopte l'enfant de son débiteur *en âge de travailler* et spécifie dans le contrat que la somme prêtée ne produira pas d'intérêts, les services de l'enfant devant en tenir lieu. Le troisième cas d'adoption a pour cause la superstition: une famille riche adopte un enfant d'une famille nombreuse pour lui faire supporter une part des dangers qui peuvent menacer ses enfants et pour qu'il fasse participer la famille de l'adoptant au bonheur qui règne dans sa propre famille. »

Les enfants adoptifs sont appelés *con nuôi*. Ils sont généralement bien traités et peuvent quitter leurs parents adoptifs pour retourner dans leur propre famille. Ceux qui ont été adoptés en bas âge reçoivent ordinairement une part d'héritage de l'adoptant. »

(52) A. 106. — « En principe, les effets de l'adoption sont les mêmes pour les enfants adoptifs qui sont âgés de moins de trois ans et ceux qui ont dépassé cet âge. En fait, les familles s'attachent davantage aux enfants adoptés en bas âge parce qu'elles supposent qu'ils auront un sentiment plus vif de la pitié filiale. »

(53) A. 108.

(54) Il est alors soumis aux mêmes interdictions de mariage que les enfants de l'adoptant. (A. 121.)

(55) A.A. 108, 110.

(56) B. e. f. e. o., 1910, p. 497; 1911, p. 43 sq.

(57) Il est défendu de les châtrer. — C. G. (B. e. f. e. o., 1910, p. 361).

s'il n'est pas lui-même héritier cultuel, il peut s'abstenir de prendre pour héritier cultuel un neveu agnatique qui serait *thua tu*; il lui est possible de désigner son adopté *con nuôi* (58). On lui reconnaît aussi la possibilité de désigner sa fille.

Le rapprochement de ces dispositions conduit à penser qu'il pourrait user des deux facultés à la fois, en mariant sa fille à son *con nuôi*, adopté après l'âge de sept ans, et portant le nom de son beau-père suivi de celui de ses propres parents.

(58) A. 105. — Le terme *con nuôi* (l'enfant qu'on élève) a quelque chose d'un peu inférieur. (En cas d'absence d'enfants mâles) ils (les *con nuôi*) ne peuvent être héritiers culturels, à moins qu'ils n'appartiennent à la même souche que l'adoptant. Si l'adoptant n'était pas lui-même héritier cultuel, il peut désigner son fils aîné pour assurer son culte.

Cf. aussi A. 115.

II. — CONCLUSION.

En pays annamite, tout comme en Chine, les gens cultivés considèrent comme normale, naturelle, une organisation domestique où le fils succède à son père et transmet le nom, tandis que, de belle-mère en bru, une lignée d'épouses vient remplir les places laissées vacantes par les filles. La destinée de celles-ci est de quitter la maison paternelle pour aller se marier dans une famille étrangère.

De plus, on estime que le devoir de chacun est sans doute de donner sa pleine adhésion à cette organisation familiale. Mais on veut aussi que la participation individuelle soit plus active: l'individu doit assurer la pérennité de l'institution et vénérer ceux qui ont assuré ce rôle avant lui. Il faut transmettre le nom indéfiniment de père en fils. Il faut assurer les honneurs posthumes à chacun des ancêtres des quatre générations antérieures (1). Leur descendant a charge de leur procurer une postérité mâle pour perpétuer le culte. Tout est prévu, d'ailleurs, pour parer au cas de malchance: femmes de deuxième rang, possibilité d'appeler, comme héritier cultuel, un neveu, un petit-neveu, voire même un étranger, qui viendra porter et honorer le nom. Ces précautions excluent radicalement tout risque d'interruption de la lignée masculine. Comment expliquer que pareille situation puisse néanmoins se produire et retenir l'attention du législateur?

Ces situations de fait ne sauraient se réaliser et revêtir une certaine importance que, pour ainsi dire, en marge de l'organisation agnatique, là où règnent encore des usages différents. Le fait que le législateur annamite se donne pour mission de réformer les mœurs est significatif à cet

(1) Père, aïeul, bisaïeul, trisaïeul.

égard. Les dispositions exceptionnelles qu'il a dû prendre situent assez clairement l'obstacle qui tient cette réforme en échec: il se trouve dans le *gia*.

On ne devrait point se borner à présenter la famille annamite comme formée d'un certain nombre de *gia*, ordonnés entre eux suivant des principes définis. Ceux de ces *gia* qui sont héréditairement pourvus d'un *huong-hoa*, seuls, sont solidement incorporés à l'organisation agnatique. Quant au *gia* dont un cadet est le chef, il peut évoluer différemment: il peut se désolidariser de la *ho* quand il n'a que des filles. Les règles qu'il suit alors peuvent être rapprochées de divers usages, montagnard ou chinois: on semble revenir à des pratiques archaïques.

*
**

Jusqu'ici, on ne rencontre rien de spécifiquement annamite, si ce n'est, peut-être, l'expression même de *huong-hoa* (2). Dans les dispositions qui visent à régulariser quelques-unes des pratiques (3) suivies par le simple chef de *gia* sans descendants mâles, et qui l'autorisent à constituer un *huong-hoa* entre les mains de sa fille, on a voulu voir un pur trait de mœurs annamites, opposé, croyait-on, aux usages chinois. On connaît mieux aujourd'hui l'importance du rôle de la femme, non seulement dans les coutumes chinoises populaires et dans les mœurs anciennes, mais même dans la maison noble (4).

M. Deloustal avait déjà fait justice d'une autre prétendue différence de mœurs. En Annam, disait-on, et contrairement à ce qui a lieu en Chine, les filles héritent comme les garçons. Or, après s'être informé, M. Deloustal constate que sur ce point la « réforme des mœurs » dans le sens de l'exclusion des filles a gagné la ville: à Hanoï, les filles

(2) L'institution, sinon le mot de *huong-hoa*, a également existé en Chine sous le nom de *tê-diên* (*ts'i t'ien*). — DELOUSTAL, citant le *Kia-li*, in B. e. f. e. o., 1911, p. 52. — V. ci-dessus, pp. 42-45.

(3) Pour mieux exclure certaines autres.

(4) « Nul pouvoir, dans la résidence noble, n'est plus stable que celui dont dispose la dynastie des mères de famille. » M. GRANET, *Danses et Légendes*, p. 13.

n'ont point de part à l'héritage (5). « Dans les campagnes, au contraire, il est d'usage de leur donner une part de la succession. L'importance de cette attribution par rapport à celle des fils varie suivant les localités (6). » Ainsi, au lieu d'une opposition entre coutumes chinoises et annamites, on trouve une opposition entre usages ruraux et usages urbains. Ceux-ci sont plus imprégnés de droit agnatique: c'est là un trait commun à la Chine et à l'Annam.

Voici donc un milieu où la réforme des mœurs rencontre des obstacles: la campagne. La campagne apparaît donc comme un vaste élément de résistance à la réforme des mœurs. Il en est de même d'ailleurs de la montagne. Ce double fait donne à penser que dans les villages, tant du delta que de la haute région, les *gia* se coordonnent entre eux autrement que dans la grande famille agnatique, la *ho*. Aussi bien, le village n'est point un groupe amorphe; il a, lui aussi, son organisation propre, son patron sinon son ancêtre, son culte et ses biens cultuels. Bien plus que la ville, il est en rapports étroits avec l'organisation domestique. Il reste comme le point d'attache des Annamites de la ville avec le sol de leurs ancêtres: on a son domicile dans son village d'origine (7). Les biens cultuels en déshérence ou encore les fondations de *hâu* vont soit au village, soit à la pagode bouddhique (8).

Il n'y a pas seulement des rapports entre la *ho*, qui est surtout urbaine, et le village; il y a également des points

(5) « ...La part qui est faite aux filles dans les successions varie suivant les familles et surtout suivant les localités. A Hanoï, par exemple, dans beaucoup de familles, les filles ne concourent pas au partage; c'est seulement lorsque la succession est considérable qu'il leur est attribué une part, du reste infime. La raison est qu'elles sont censées recevoir leur part lors de leur mariage, à l'occasion duquel il leur est donné une dot en nature ou en argent, pour les aider à s'établir: cette dot constitue une sorte d'avance d'hoirie. »

R. DELOUSTAL, *La Justice...* (B. e. f. e. o., 1911, p. 53). — A. 245 (les biens reçus ne sont pas rapportés à la masse héréditaire).

(6) R. DELOUSTAL, *loc. cit.*

(7) « Autrefois, l'Annamite n'avait qu'un seul domicile, celui de son village d'origine. Aujourd'hui il conserve toujours son domicile dans le village dont il est originaire et où il reste inscrit sur le rôle des impôts personnels... » (A. 204.)

(8) On a vu qu'en Cochinchine, pour l'achat de postérité, les hommes préférèrent s'adresser au temple du village (*dinh*), — et les femmes, surtout âgées, à la pagode (*chua*).

DUONG-TAN-TAI, *op. cit.*, p. 94; G. GOULET, *Cultes et Religions de l'Indochine annamite*, p. 111.

de comparaison. Les biens cultuels affectés au culte du génie du village sont, comme ceux de la famille agnatique, divisés en deux parts qui sont administrées de façon différente. L'une est, comme le *huong-hoa*, gérée par un bénéficiaire ayant la charge d'assurer le culte permanent. L'autre, tel un bien de *luân-phiên*, est confiée à tour de rôle à des inscrits (9) chargés de fournir les offrandes « aux jours anniversaires de la naissance ou de la *divinisation* (10) du génie ».

Dans la grande famille agnatique, hommes et femmes forment d'une génération deux hiérarchies parallèles (aînés-épouses, cadets-femmes de deuxième rang, serviteurs-servantes) rappelant la hiérarchie des habitants mâles du village: notables, inscrits, non-inscrits.

Le village est formé de deux communautés affrontées, celle des hommes et celle des femmes. Le fait plus apparent chez les montagnards (11) a été décelé dans le delta par M. Przyluski (12): « Il semble, dit-il, que la population de chaque village se trouve répartie, suivant le sexe, en deux sociétés religieuses et distinctes... » Le *dinh*, où se réunit le conseil des notables, et la pagode, lieu de réunion de la confrérie des *ba-vai*, sont comme les pôles positif et négatif de la commune annamite. « Le *dinh* n'est autre chose qu'une maison des hommes (13). »

(9) Il convient de remarquer en passant que pour fournir au génie son gardien de temple, qui a la jouissance — tel un héritier cultuel bénéficiaire du *huong-hoa* — des biens attachés à ce temple, il faut dissocier un *gia*: le gardien de temple doit être « choisi de préférence parmi les inscrits âgés, pères de famille, de bonnes vie et mœurs, et ayant fait vœu de chasteté. Sa désignation est faite soit par période renouvelables (un, deux ou trois ans), soit à titre individuel, suivant les villages. Le caractère sacré de sa mission l'astreint à certaines obligations encore rigoureusement prescrites par la coutume: interdiction de continuer *la vie commune avec sa femme*, d'assister aux anniversaires et aux cérémonies funèbres, parce que ses prosternations doivent être exclusivement réservées en l'honneur du génie protecteur du village... » Toutefois, un deuil survenant dans sa famille l'oblige à renoncer à ses fonctions.

(A. 324, § 1, al. 3.)

(10) (Souigné par l'auteur.) A. 324, § 1, al. 4, *Than tu diên*.

(11) V. par ex. M. GRANET, *Fêtes et Chansons*; les faits cités à l'appendice III, pp. 284 à 288.

(12) *Notes sur le culte des arbres au Tonkin*. — B. e. f. e. o., 1909, pp. 757-764.

(13) *Op. cit.*, p. 759: « La maison commune, qu'il serait d'ailleurs plus exact d'appeler la maison des hommes, car ce sont exclusivement les habitants mâles qui s'y rassemblent. »

N'est-ce point là où les hommes ont une maison commune que l'on aurait le plus de chances de pouvoir observer de quelle façon et jusqu'à quel point la femme est chez elle dans la maison familiale (*gia*) ?

Il y a tout lieu de croire, en somme, que la description donnée de l'organisation domestique annamite est fort incomplète et qu'il aurait été possible de recueillir un plus grand nombre d'usages populaires. Le rôle des femmes serait sans doute apparu plus nettement.

Un point important paraît toutefois acquis: le *gia*, même intégré dans la *ho*, manifeste ses tendances propres et fait prévaloir son indépendance à l'encontre des intérêts du groupe agnatique, lorsque la question se pose pour lui de fonder un culte et de choisir comme bénéficiaire du *huong-hoa* qu'il crée entre la fille (ou le gendre) et le neveu agnatique.

Il ne serait probablement pas sans intérêt *d'examiner*, chez les paysans de la montagne et de la plaine, comment se comporte le *gia* quand il n'est pas encore solidement intégré dans la famille agnatique, et qu'il reste avant tout une maison dans un village.



INDEX DES TERMES ANNAMITES ET SINO-ANNAMITES ⁽¹⁾

An-huong-hoa			manger le huong-hoa (en bénéficiant)
An-hoi			célébrer la demande (fiançailles)
Ba-vai			dévote bouddhique
Chi	Tche	枝	branche de famille
Chi Hai, Ba			sœur Deuxième, Troisième
Chinh-thât	Tcheng-che	正室	appartement principal (femme principale)
Chung-phu			litt. : femme qui commande (la femme principale)
Chua			pagode
Chuê	Chouei	贅	mari-gendre
Con nôi			enfant adoptif
Cuoi			mariage
Cuu-tôc	Kieou-tsou	九族	les neuf degrés de parenté (les parents qui portent le deuil les uns pour les autres)
Dam-vo			demande en mariage
Dinh			maison commune
Dich-mâu	Ti-mou	嫡母	la mère, femme principale appellation donnée par tous les enfants à l'épouse principale)
Dich-tôn	Ti-souen	嫡孫	fil principal du fils principal
Dich-tu	Ti-tseu	嫡子	fil principal

(1) En raison de difficultés techniques, les accents d'intonation des mots annamites ne sont pas indiqués. — La première colonne énumère les mots annamites; la deuxième contient la transcription chinoise; la troisième, les caractères chinois; la quatrième, la traduction française.

Diên	T'ien	田	rizières
Dông-tinh	T'ong-sing	同姓	même nom de clan
Dông-tông	T'ong-tsong	同宗	de la même parenté, ceux qui portent le même nom et descendent d'ancêtres communs auxquels ils rendent le culte)
Dông-tôc	T'ong-tsou	同族	
Gia	Kia	家	maison, famille (ménage et enfants)
Gia-truong	Kia-tchang	家長	chef d'une famille ayant un foyer séparé
Gia-thât	Kia-che	家室	maison, foyer (désigne le groupe conjugal)
Gia-tôc	Kia-tsou	家族	les proches habitant la même maison
Giap	Kia	甲	groupement d'habitants
Hâu			servante
Hâu	Heou	后	fondation pour perpétuer la mémoire d'une personne décédée
Hâu-diên	Heou-t'ien	后田	fondation immobilière (rizières) destinée à célébrer le culte du fondateur
Ho			parenté au sens général, nom de famille
Hoi			fiançailles
Huong-hoa		香火	encens et luminaire (biens d'...)
Kê-thât	Ki-che	繼室	épouse succédant à la chinh-thât décédée ou divorcée
Kê-mau	Ki-mau	繼母	nom donné à la kê-thât par les enfants
Ky-diên	Ki-t'ien	忌田	rizières affectées à la célébration des anniversaires
Luân-phiên	Louen-fan	輪番	roulement (se dit des biens gérés à tour de rôle par les descendants du constituant)
Lam rê			faire le gendre

Lập-tu	Li-sseu	立嗣	acte d'institution de postérité
Ma-diên			fondation de rizières pour achat d'objets votifs
Me-gia			vénérable mère (appellation donnée par tous les enfants à l'épouse)
Minh			moi-même (appellation que se donnent mutuellement mari et femme)
Mô-diên	Mou-t'ien	墓田	rizières affectées à l'entretien des tombeaux
Mon-sinh-diên	Men-cheng-t'ien	門生田	rizières destinées au culte des maîtres d'école
Nôi-tuong	Nei-tsiang	內將	général de l'intérieur (se dit de l'épouse)
Phân-diên	Fan-t'ien	墻田	terrain de sépulture
Phân-duong-lao	Fan-yang-lao	分養老	part des biens destinée à l'entretien des vieux parents
Phât-tu-diên	Fo-sseu-t'ien	佛祀田	fondation de rizières pour l'entretien des pagodes bouddhiques
Tam-tông	San-ts'ong	三從	litt. : les trois dépendances (v. p. 90)
Tao-mô	Sao-mou	掃墓	balayage des tombeaux (au printemps)
Tê-diên	Ts'i-t'ien	祭田	biens dont les produits sont affectés aux offrandes
Tết			premier jour de l'an annamite
Thanh-minh-diên	Ts'ing-minh-t'ien	清明田	biens communaux pour les offrandes aux génies au moment de la fête de la visite aux tombeaux
Thân-tu-diên	Chen-sseu-t'ien	神祀田	rizières communales affectées au culte du génie tutélaire du village
Thê-dich-thê	Ts'i; ti-ts'i	妻嫡妻	épouse; épouse principale
Thiếp-gia	Ts'ie-Kia	妾家	ajoutée à la famille (femme de deuxième rang)
Thôn	Ts'ouen	村	hameau
Thua-tu	Tch'eng-sseu	承嗣	héritier institué de postérité

Thu-duong	Cheou-yang	收養	garder, élever (un enfant adoptif)
Thu-thât	Ts'eu-che	次室	maison secondaire (épouse de second rang)
Tinh	Sing	姓	nom de famille, parenté de toutes les personnes ayant le même ho, sans effet civil
Tôn-truong	Touen-tchang	尊長	membre prééminent d'une famille, chef de la parenté civile
Tông-mâu	Ts'ong mou	從母	litt.: suivre la mère (v. p. 52)
Tông-phu	Ts'ong feou	從父	litt.: suivre le père (v. p. 52)
Tông-tôc	Tsong tsou	宗族	parenté : ancêtre commun, même ho.
Tu-van-diên	Sseu-wen-t'ien	茲文田	rizières affectées à l'entretien du culte de Confucius
Tu-san	Sseu-tch'an	祀產	biens affectés au culte
Tu-duong	Sseu-t'ang	祠堂	maison du culte
Tu-tôn	Tseu-souen	子孫	enfants et petits-enfants des deux sexes
To-phân	Tsou-fan	祖塋	terrain de sépulture
Tôc-truong ou truong-tôc	Tsou-tchang	族長	chef de la parenté au point de vue cultuel
Vân-danh	Wen-ming	問名	demande du nom (mariage)
Vo-pha-diên	Wou-p'ou-t'ien	武晉田	rizières communales destinées au culte des génies militaires
Xa Xom	Che	杜	village groupe d'habitations
Xuan-thu	Chouen-cheou	春首	biens destinés au culte d'ancêtres appartenant à une génération autre que les cinq dernières

Nota. — La lettre *d*, dont la hampe devrait être barrée dans le cas où la prononciation est la même que le *d* français, ne l'a pas été pour les mêmes raisons techniques. Seul des mots figurant ici avec l'initiale *d*, le terme *dam-vo* commence par un *d* qui ne doit pas être barré : il a eu son intermédiaire entre *i* et *z*. — Les caractères chinois ont été dessinés par M. Nguyễn-Pho de Hanoï. Je l'en remercie.

LISTE BIBLIOGRAPHIQUE (1)

- AUBARET (G.). — *Histoire et description de la Basse-Cochinchine*. Paris, Imp. Impériale, 1863.
- AUROSSEAU (L.). — *Etude critique de l'Essai sur l'esprit du droit sino-annamite de Tran van Chuong*. Hanoï, B. e. f. e. o., 1932.
- BARRIÈRE (A.). — *La Femme en droit annamite moderne* (Thèse). Toulouse, 1920.
- BARTHE (R.). — *Essai sur le droit successoral annamite*. Toulouse, Imp. du Sud-Ouest, 1927.
- BELLARD (E.). — *Mœurs et Coutumes du Tonkin*. Lille, L. Danel, 1888.
- BONIFACY (L.-C.). — *Les Génies thériomorphes du Xa de Huong-Thuong*. Hanoï, I. D. E. O. (lire Imprimerie d'Extrême-Orient), 1910.
— *Causerie sur l'histoire d'Annam*. Hanoï, l'Eveil Economique, 1928.
- BONVICINI (H.). — *Us et Coutumes annamites*. Saïgon, Portail, 1927.
- BOUDET (P.) et BOURGEOIS (R.). — *Bibliographie de l'Indochine française*. Hanoï, I. D. E. O., 1919. Suppl. 1932.
- BOUINAI (A.) et PAULUS (A.). — *Le Royaume d'Annam*. Paris, Baudoin, 1885.
— *Le culte des morts dans le Céleste-Empire et l'Annam*. Paris, Leroux, 1893.
- BOURAYNE (L.). — *Etudes en vue de la codification des lois et coutumes annamites*. Rev. Ind., 1905-1906.
- BOYER (G.). — *Le régime des successions en droit annamite* (Thèse). Paris, 1920.
- BRIFFAUT (C.). — *La Cité annamite*, 3 t. Paris, Sirey, 1909-1912.

(1) Les noms d'auteurs sont classés alphabétiquement.

- *Etude sur les biens culturels familiaux en pays d'Annam-Huong-Hoa*. Paris, Ténin, 1913.
- *Le gendre anomal en droit sino-annamite*. J. J. Ind., 1913-1914.
- *La Loi civile selon le Droit de Gia-Long*. Hanoï, I. D. E. O., 1919.
- *Droit civil sino-annamite*. Notes historiques. Hanoï, I. D. E. O., 1921.
- CADIÈRE (L.-P.). — *Religions annamite et non annamites*. Paris, in « L'Indochine », ouvrage publié sous la direction de G. Maspero, Van Oest, 1929.
- *La Famille et la Religion en Pays d'Annam*. Bull. A. V. Hué, 1930 (oct.-déc.).
- CADIÈRE (L.-P.) et PELLIOU (P.). — *Première étude sur les sources annamites de l'histoire d'Annam*. Hanoï, I.D.E.O., 1904.
- CHAFFARD (E.). — *La Femme annamite*. Paris, Rev. Int. de Sociol., 1909.
- CHIEU (BUI QUANG). — *En écoutant un Conférencier annamite*. La Tribune Indoch., n° 188, Saïgon, du 18-11-1927.
- CHIEU (BUI TUONG). — *La Polygamie dans le Droit annamite* (Thèse). Paris, 1933.
- CHUONG (TRAN-VAN). — *Essai sur l'esprit du droit sino-annamite*. Paris, Lib. Gén. de Droit et de Jurisp., 1922.
- CORDIER (H.). — *La Piété filiale et le culte des Ancêtres*. Paris, Leroux, 1910.
- *Biblioteca Indosinica* (Diction. bibliogr.). Publication de l'Ecole française d'E. O. Paris, Leroux, 1912-1915. Suppl. 1932.
- COULET (G.). — *Cultes et Religions de l'Indochine annamite*. Saïgon, Ardin, 1929.
- CREMAZY. — *Le Culte des Ancêtres en Chine et en Annam*. Hanoï, Rev. Indoch., n° 107-108, 1900.
- CULTRU (P.). — *Histoire de la Cochinchine française des origines à 1883*. Paris, Challamel, 1910.
- CURY (L.). — *La Société annamite, Lettrés, mandarins, peuple* (Thèse). Paris, Jouve, 1910.
- DELOUSTAL (R.). — *La Justice dans l'ancien Annam*. Hanoï, B. e. f. e. o., 1908 à 1912 et 1922.
- DEVERIA. — *Relations de la Chine et de l'Annam*. Paris, Leroux, 1880.
- DIÊM (HÔ-DAC). — *La puissance paternelle dans le droit annamite* (Thèse). Paris, Jouve, 1928.

- DIGUET (E.). — *Les Annamites, société, coutumes, religion*. Paris, Challamel, 1906.
- DINH (LE VAN). — *Le culte des Ancêtres en droit annamite* (thèse). Paris, Loviton, 1934.
- DUMOUTIER (G.). — *Les symboles, les emblèmes et les accessoires du culte chez les Annamites*. Paris, Leroux, 1891.
— *Le Rituel funéraire des Annamites*. Hanoï, Schneider, 1904 (p. 267).
— *Les cultes annamites*. Hanoï, Schneider, 1907.
— *Essai sur les Tonkinois*. Hanoï, Rev. Ind., 1908.
- DÜRRWELL (G.). — *La Famille annamite et le Culte des Ancêtres*. Saïgon, Coudurier, 1906.
- ENJOY (P. D'). — *Etude pratique de la législation annamite*. Paris, 1894 (p. 271).
— *Bien du culte familial*, in Bull. et Mém. Soc. Anth., Paris, 1903 (pp. 498-504).
— *Du rôle de la femme dans la société annamite*. Hanoï, 1^{er} Cong. Intern. Et. E. O., 1902 (pp. 78-80).
- FERNANDEZ (W.). — *Códigos de las leyes tunquinas*. El Correo sino-annamita, XXIII, 1889.
- FINOT (L.). — *Les Etudes Indochinoises*. Conf. Paris, Bull. Com. Asie franç. 1908 (p. 28).
— *Sur quelques traditions indochinoises*. Paris, 1911.
- GARROS (G.). — *Les usages de Cochinchine*. Saïgon, Coudurier, 1905.
- GENTILE (N. DE). — *Petit recueil de jurisprudence indochinoise*. Hanoï, I. D. E. O., 1925.
- GILES (H.-A.). — *Religion of ancient China*. Londres, 1905.
- GIRAN (P.). — *Psychologie du peuple annamite*. Paris, Leroux, 1904.
— *Magie et religions annamites*. Paris, Challamel, 1912.
- GOSSELIN (Ch.). — *L'Empire d'Annam*. Paris, Perrin, 1904.
- GOURDON (H.). — *L'Indochine*. Paris, Larousse, 1931.
- GRANET (M.). — *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine*. Paris, 1919.
— *La polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale*. Paris, Leroux, 1920.
— *La religion des Chinois*. Paris, Gauthier-Villars, 1922.
— *Danses et légendes de la Chine ancienne*. Paris, Alcan, 1926.
— *La Civilisation chinoise*. Paris, La Renaissance du Livre, 1929.
— *La Pensée chinoise*. Paris, La Renaissance du Livre, 1934.

- GROOT (J.-J.-M. DE). — *The religion of the Chinese*. New-York, 1910.
- HOANG (L.-P.). — *Le mariage chinois au point de vue légal* (Variétés sinol. 14). Chang-Haï, Imp. de la Mission Cathol., 1898.
- HOVELAQUE. — *Les Peuples d'Extrême-Orient. La Chine*.
- HUE (THAN-TRONG). — *Le culte des Ancêtres*. Rev. des Religions, janv.-fév. 1925.
- JOBBÉ-DUVAL (E.). — *La Coutume annamite, d'après les récents travaux*. Nouv. Revue Hist. du Dr. franç., 1896.
- KHOAN (NGUYEN-VAN). — *Le Dinh et le culte du Génie tutélaire des villages au Tonkin*. Hanoï, B. e. f. e. o., 1930.
- KY (DANG TRINH). — *L'engagement des Personnes en droit annamite*. Paris, Loviton, 1933 (Thèse).
- LAI (NGUYEN HUI). — *Les régimes matrimoniaux en droit annamite*. Paris, Loviton, 1934 (Thèse).
- LANDES (A.). — *Notes sur les mœurs et les superstitions populaires des Annamites*. Saïgon, 1886.
- LASAULSE. — *La commune annamite et l'organisation administrative annamite* (Thèse). Paris, Larose et Ténin, 1912.
- LASSERRE (M.). — *Projet de Code civil à l'usage des Annamites*. Saïgon, Imp. Nat., 1884.
- LEMIRE (Ch.). — *Les mœurs des Indochinois d'après leur culte, leurs lois, leur littérature, leur théâtre*. Paris, Challengel, 1902.
- LE MYRE DE VILERS. — *Les Institutions civiles de la Cochinchine*. Paris, 1906.
- LENGLET (E.). — *Le Peuple annamite*. Paris, Berger-Levrault, 1913 (p. 322).
- LESSERTEUR (E.). — *Rituel domestique des funérailles en Annam*. Paris, Rev. franç. (pp. 149-157, 260-276), 1885.
- LIEU (TRAN-VAN). — *Les substitutions fidéicommissaires en droit annamite (huong-hoa)* (Thèse). Paris, Les Presses Modernes, 1927.
- *De la Piété filiale comme fondement du droit de famille annamite* (Thèse). Paris, Guillon, 1928.
- LURO (J.-B.-E.). — *Cours d'administration annamite* (799 pp. polycopiées), E. F. E. O., Saïgon, 1875.
- *Le Pays d'Annam*. Paris, Leroux, 2^e éd., 1897.
- MAÎTRE (Cl.-E.). — *Compte rendu de Briffaut. Etude sur les Biens culturels*. Hanoï, B. e. f. e. o., 1908.
- MARINI (P. DE). — *Histoire curieuse des royaumes de Tonquin et de Laos*. Trad. Lecompte, Paris, 1666.

- MASPERO (H.). — *Etudes d'Hist. d'Annam*. Hanoï, B. e. f. e. o., 1916-1919.
— *La Chine antique*. Paris, de Boccard, 1927.
- MASPERO (G.). — *L'Indochine* (ouvrage publié sous sa direction). Paris, Van Oest, 1929.
- MAYBON (Ch.-B.). — *Histoire moderne du Pays d'Annam (1592-1820)*. Paris, Plon-Nourrit, 1920.
- MIRABEN (A.). — *Précis de droit annamite et jurisprudence en matière indigène*. Paris, Plon, 1896.
- MUS (P.). — *Les religions indochinoises*, in « Indochine », pp. 103-119. D. Off. Expos. Col., 1931.
- NER (M.). — *Centenaire de Fustel de Coulanges*. — *La Cité antique et l'Annam d'autrefois* (Cah. Géogr.). Hanoï, 1930.
- ORY (P.). — *La commune annamite*. Paris, Challamel, 1894.
- PARMENTIER (H.). — *La religion ancienne de l'Annam*. Paris, Leroux, 1917.
- PASQUIER (P.). — *L'Annam d'autrefois*. Paris, Challamel, 1907.
- PERROT (F.). — *La société annamite* (Thèse). Paris, Boyer, 1902.
- PHAT (LÊ-VAN). — *La vie intime d'un Annamite de Cochinchine et ses croyances religieuses*. Saïgon, Bull. Et. Ind., 1907.
— *Contes et Légendes du Pays d'Annam*. Saïgon, Schneider, 1913.
- POUVOURVILLE (A. DE). — *L'Annamite*. Paris, Larose, 1932.
- PRZYLUSKI (J.). — *Les rites du Dong-tho*. Hanoï, B. e. f. e. o., 1910, pp. 339-347.
— *Notes sur le Culte des Arbres au Tonkin*. B. e. f. e. o., 1909 (pp. 757-776).
- PUINI (C.). — *Notizie intorno alle popolazione dell' Indo-Cina*. Firenze, Le Moinier, 1874.
- ROST (R.). — *On the Religious Practises and Superstitions of the Annamites*. China and Jap. Repos., oct. 1863 (pp. 163-169).
- RUSSIER (H.) et BRENIER (H.). — *L'Indochine française*. Paris, Colin, 1911.
- SARRAUT (A.). — *L'Indochine*. Paris, F.-Didot, 1930.
- SCHREINER (A.). — *Les institutions annamites en Basse-Cochinchine avant la conquête française* (3 t.). Saïgon, Claude, 1900-1902.
- SICÉ (E.). — *Le mariage en pays d'Annam*. Paris, Privat, 1929.
- SILVESTRE (J.). — *Introduction à l'Etude du Droit annamite*. An. Ec. des Scienc. Pol. du 15-7-1889, pp. 385-404.

- *L'Empire d'Annam et le peuple annamite*. Paris, Alcan, 1889.
- *Considérations sur l'étude du Droit annamite*. Saïgon, Portail, 2^e éd., 1923 (p. 320).
- SOMBSTHAY (E.). — *Cours de législation et d'administration annamites*. Paris, André, 1898.
- SOUVIGNET (E.) et DROUET (P.-P.) (ou A + B). — *Variétés tonkinoises*. Hanoï, Schneider, 1903.
- TAI (DUONG-TAN). — *La Part de l'Encens et du Feu*. Saïgon, I. Union, 1932.
- TAVERNIER (E.). — *Le Culte des Ancêtres*. Saïgon, Bul. Et. Ind., 1926.
- *La Famille annamite*. Saïgon. Imp. de l'Union, 1927.
- *C. R. de Duong-tan-Tai. La Part de l'Encens et du Feu*. Bul. de la Soc. d'Enseign. Mut. du Tonkin, XIV, 1934.
- TO (NGUYEN VAN). — *Questions de droit coutumier annamite*. Extrait du Phap-Vien-Bao, VIII, Hanoï, 1931.
- TRUONG (PHAN-VAN). — *Essai sur le Code Gia-Long* (Thèse). Paris, Payot, 1922.
- TUONG (NGUYEN-MANH). — *L'Individu dans la vieille Cité annamite* (Thèse). Montpellier, 1932.
- VILLARD (H.). — *Etude sur le Droit Civil annamite* (in « Excursions et Reconnaissances », t. II, pp. 321-372). Paris, 1880.
- VINH (NGUYEN VAN). — *Le culte des Ancêtres et l'autorité paternelle chez les Annamites*. Rev. Ind., 1906, p. 1452.

Bulletins, Codes, Notices, Recueils et Revues

- Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. Hanoï (1901-1934).
- Bulletin des Amis du Vieux Hué*. Hanoï, Le van Tan (depuis 1914).
- Bulletin de la Société d'Enseignement mutuel*. Hanoï (publ. trimestr.).
- Bulletin de la Société des Etudes indochinoises*. Saïgon (depuis 1883).i
- Code (annamite) des Lê*. Trad. Deloustal, B. e. f. e. o., 1908 à 1922.
- Code annamite de Gia-Long*. 1^o Trad. AUBARET, 2 vol. Paris, Imp. Imp., 1865.

- 2° Trad. PHILASTRE, C. An. Paris, Leroux, 2° éd., 1909.
Code civil à l'usage des juridictions indigènes du Tonkin.
J. O. I. C., 25-4-31.
- Journal Officiel de l'Indochine française.* Hanoï.
- Journal Judiciaire de l'Indochine.* I. D. E. O., Hanoï.
- Notice rédigée sous la direction de l'Ass. des A. V. Hué à l'occasion de l'Exp. Col. 1931 : *L'Annam.* Hanoï, I.D.E.O.
- Recueil des Avis du Comité consultatif de Jurisprudence.* Protectorat du Tonkin. Hanoï, Imp. Trung-Bac, 1930.
- Recueil des Ordonnances royales.* Trad. DELOUSTAL. Hanoï, Schneider, 1903.
- Recueil (PENANT) général de Jurisprudence, de doctrines et de législation coloniale et maritime.* Paris.
- Recueil (DARESTE) de législation, de doctrines et de jurisprudence coloniale.*
- Répertoire (LASSERRE) de jurisprudence.* Saïgon, 1884.
- Revue : Excursions et Reconnaissances.* Saïgon, 1879-1890.
- Revue Indochinoise.* Hanoï, depuis 1893.
- Revue Extrême-Asie.* Hanoï, depuis 1893.
- Revue Phap-viên-Bao* (R. judiciaire franco-annamite). Hanoï.
-

TABLE ALPHABÉTIQUE ⁽¹⁾

- Achat de postérité *háu* : 30, 41, 42, 52, 65, 84 à 87, 109.
- ADOPTION civile des *con-nuôi* : 54, 56, 104, 105.
- ADOPTION cultuelle *thua-tu* : 52, 103, 105.
- AGNATIQUE (parenté) : 45, 50, 53 à 56, 65, 71, 107 à 111.
- ANCÊTRES (Culte des) : 14, 18, 22, 39 à 45, 48, 63, 64, 83, 107.
- Anniversaires (bien d') *Ky-diên* : 30, 40, 70 à 72, 88, 97.
- Apparentement progressif : 36, 76.
- Assemblée de famille : 49, 53, 54, 82, 83.
- BIENS de culte, *tu-san* : 40 sq. 46.
- Biens de *xuân-thu* : 47.
- Biens *dông-tông* : 47, 48, 52, 64, 65.
- Bouddhique (culte) : 42, 53, 65, 109.
- BRU : 73 à 78, 88, 107.
- Campagne (usages de la) : 34, 35, 97, 109.
- CHEF de famille, *gia-truong* : 23, 54, 55, 81, 84, 91.
- CHEF de parenté cult., *truong-tóc* : 22, 46, 81 à 84, 90.
- CHEF de parenté civ., *tôn-truong* : 22, 81, 82, 84.
- Chine : 21, 41, 44, 46, 50, 63, 90, 97, 98, 101, 103, 107 à 109.
- Cité antique : 13 à 17, 19.
- Clash : 32, Sq.
- Cochinchine : 29, 47 à 49.
- C. C. T. : 29 à 33, 35, 55, 70, 104.
- C. Gialong : 11 à 13, 20, 30, 43, 46, 49.
- C. LÊ : 11 à 13, 35, 43, 46, 50, 52, 61 à 72, 104.
- Collégialité : 91, 92.
- COMITÉ (enquête du) : 27 à 37.
- Confucius (culte de) : 42.
- Couple conjugal, ménage : 57 à 59.
- Descendance d'ancêtres communs, *tông-tóc* : 23, 49, 51.
- Deuil : 20, 21, 49, 95, 102, 103.
- Dévolution du *huong-hoa* : 44 à 72.
- Endogamie : 101, 102.
- Enfants, *tu tôn* : 55, 73, 76, 81, 103.
- Enquêtes antérieures : 13 à 17, 19, 26.
- ENQUÊTES statistiques suggérées : 34, 35, 56, 61, 98, 101, 111.
- EPOUSE principale, *chính-thất* (V. aussi *bru*) : 17, 23, 34, 51, 74, 80.
- EPOUSE continuatrice, *Kê-thất* : 23, 34, 88, 90.
- Etablissement séparé, *gia-thất* : 74, 75, 87.
- Exogamie : 50, 100 à 102.
- FAMILLE ANN. (Organis.) : 17 à 24.
- FAMILLE étendue, *ho* : 108, 109.
- FAMILLE restreinte, *gia* : 23, 24, 84, 85, 108, 109, 111.
- FEMME (sa particip. au culte) : 57, 58, 62, 71, 76, 77, 83, 91 à 94.
- Femmes 2^e rang, *thiep-gia* : 52, 67, 74, 77, 78, 80, 107.
- FILLES : 32, 33, 53 à 55, 61, 66, 68, 86 à 94, 107.
- FILS principal, *dich-tu* : 17, 46, 51, 55, 89, 90 à 92.
- Folklore : 62.

(1) Des matières principales.

- GENDRE : 57, 75, 78, 99.
 GENDRE (faire le), *lam ré* : 34, 56, 95, Sq.
 Générations (parentés des neuf), *cuu-tóc* : 23, 49.
 Génies (culte des) : 42, 110.
 Héritier cultuel : 44 sq., 81 sq., 86 à 89. (V. aussi dévolution.)
 HUONG-HOA : { Bénéficiaire : 22, 44 sq. (V. aussi dévolution.)
 Composition : 30, 44.
 Création : 30, 46, 47, 78, 87, 88.
 Quotité : 62, 67.
 Invocation : 81, 92, 93.
 Jurisprudence : 24, 25, 36, 80.
 Législation : 29, 36, 107.
 Maison du culte, *tu-duong* : 22, 43.
 Majorat : 19.
 Majorité : 32, 33, 73 à 75.
 Mari : 74 à 85.
 Mariage : 33, 34, 49, 73 à 78, 95.
 MARI-GENDRE : 95 à 105.
 Montagne (Usages de la) : 34, 35, 56, 57, 96 à 100, 108.
 Morts (Culte des) : 14.
 NOM de famille, *ho* : 18, 19, 49, 52, 69, 99, 101, 102, 107.
 Pagode bouddhique, *chua* : 42, 52, 53, 65, 87, 109, 110.
 PARENTÉ (V. aussi famille) : 23, 49, 51, 53, 100, 101, 102.
 Parenté, *tinh* : 23, 101.
 Partage-succession : 36, 47, 80, 109.
 Part de vieillesse, *duong-lao* : 80, 90.
 Pérennité de la descendance : 68, 69, 107.
 PETIT-FILS principal, *dich-tôn* : 51, 55.
 Piété filiale : 19, 21, 95, 104.
 Protestation (droit de) : 83, 84, 86.
 Répudiation-divorce : 34, 35.
 ROULEMENT, *luân-phiên* : 49, 50, 66, 70, 71, 110.
 Sépulture (tombeaux, terrains) : 40, 43, 82.
 Souffle, *K'i* : 93.
 Substitution fidéi-commissaire : 21.
 Temple communal, *dinh* : 39, 41, 42, 53, 110.
 VEUVE (épouse) : 11, 36, 78 à 85.
 Village : 41, 42, 50, 52, 74, 109 à 111.
 Ville (Usages de la) : 35, 48, 97, 108, 109.
 Vocabulaire juridique : 31, 36.

Pierre LUSTÉGUY.

Vu, le 22 mars 1935 :
 Le Doyen de la Faculté des Lettres
 de l'Université de Paris,
 H. DELACROX.

Vu et permis d'imprimer :
 Le Recteur
 de l'Académie de Paris,
 CHARLÉTY.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.	7
INTRODUCTION.	11
Aperçu relatif à l'organisation de la famille annamite. — L'enquête du Comité de Jurisprudence sur les coutumes annamites au Tonkin.	
CHAPITRE PREMIER.	39
Dévolution du Huong-hoa (d'après le Comité de Juris- prudence).	
CHAPITRE II.	61
Dévolution du Huong-hoa (<i>suite</i>). (Législation des Lê.)	
CHAPITRE III.	73
La Bru, la Veuve, la Fille aînée.	
CHAPITRE IV :	
I. — Les Maris-gendres	95
II. — <i>Conclusion</i>	107
INDEX des termes annamites et sino-annamites	113
Liste BIBLIOGRAPHIQUE.	117
TABLE ALPHABÉTIQUE.	125
TABLE DES MATIÈRES.	127

